

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

زَعَمَاتُ طَنْعِ عَمْرٍ

شَرْحُ أَرْدُو

الصَّحِيحُ مُسَلَّمٌ

جلد ثانی

کتابُ بیوع، الرهن، الفرائض، الهبة، الوصية، النذر والایمان
القسامة والقصاص، الحدود، الاقضية، اللقطة

شاح

حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب عظمیٰ
استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

مکتبہ البدر
دیوبند الہند

جملہ حقوق بحق مصنف و ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب	۱	نعت المنعم شرح مسلم ثانی
مصنف	۲	حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی دامت برکاتہم
کتابت	۳	استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند
صفحات	۴	مولانا مطیع الرحمن معروفی ۳۸۴
طباعت	۵	ایچ۔ ایس آفست پرنٹرز، نئی دہلی-۲
سن اشاعت	۶	ذی الحجہ ۱۴۳۲ھ مطابق نومبر ۲۰۱۱ء
باہتمام	۷	مفتی عباد الرحمن قاسمی
قیمت	۸	

ناشر

مکتبہ البدر دیوبند، یوپی

فون: 09897860399-01336225588

فہرست مضامین

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۲۶	تصریح کا معنی	۱۲	عرض مرتب
۲۸	تقریر و تدلیس	۱۳	کتاب البیوع
۲۸	بیع مصراۃ کا حکم اور ائمہ ثلاثہ کا استدلال	۱۳	بیع کی تعریف
۳۰	احناف کی طرف سے حدیث مصراۃ کی تاویل	۱۵	باب ابطال بیع الملامسۃ والمناذرة
۳۱	استنباط مسائل میں امام صاحب کا ایک ضابطہ	۱۵	بیع کا تحقق اور اظہار رضا مندی کا طریقہ
۳۵	باب بطلان بیع المبیع قبل القبض	۱۶	لامسۃ کی تعریف
۳۵	حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما اور بیان مذاہب	۱۶	بیع ملامسۃ و منابذہ کی تین تفسیریں
۳۵	ممانعت کو مطعوم سے خاص کر بیوالوں کی دلیل	۱۷	بیع ملامسۃ و منابذہ اور بیع بالتعاطی میں فرق
۳۶	امام شافعی اور امام محمد رحمہما کی دلیل	۱۷	بیع غائب اور ملامسۃ و منابذہ میں فرق
۳۷	ممانعت کو طعام سے خاص کر بیوالوں کی دلیل کا جواب	۱۹	باب بطلان بیع الحصاة والبیع الذی فیہ غرر
۳۸	بیع کے قبل القبض فروخت کرنے کی مانعت کی حکمت	۱۹	بیع الحصاة کی تفسیریں
۳۸	شیخین رحمہما اللہ کی دلیل	۱۹	بیع غرر کی حقیقت اور علماء کرام کا اختلاف
۳۹	قبضہ کی حقیقت	۲۰	بیع بالتعاطی اس کی صورتیں اور حکم
۴۰	حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ	۲۱	تحریم جبل الحبلۃ
۴۱	چک کو فروخت کرنے کا حکم	۲۱	جبل الحبلۃ کی تفسیر
۴۳	فائدہ - حق کی تعریف	۲۲	باب تحریم بیع الرجل علی بیع اخیہ و سومہ
۴۳	باب تحریم بیع صبرة التمر المجهولة بتمر	۲۲	و تحریم النجش و تحریم التصریۃ
۴۵	باب ثبوت خیال المجلس للبتایعین	۲۳	باب تحریم النجش
۴۵	امام احمد اور امام شافعی کا استدلال اور حدیث ابن عمر	۲۴	تلقی رکبان و تلقی جلب کا حکم
۴۶	امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام مالک کی دلیل	۲۵	بیع الحاضر لباد
۴۸	شواہد اور مخالفہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب	۲۶	حکم بیع المصراۃ

صفحہ	مَضَامِينُ	صفحہ	مَضَامِينُ
۴۴	حدیث جابر رضی	۴۹	خیار مجلس بطور استقباب بطور وجوب نہیں
۴۵	مخالفت یح سینین اور ثنیہ	۵۲	باب من یخذع فی البیع
۴۵	باب کرانہ الارض	۵۲	ابن عمر رضی کی حدیث
۴۶	کرایہ کو ناجائز کہنے والوں کی دلیل	۵۳	خیار غبن اور اختلات ائمہ رحمہم اللہ
۴۷	امام مالک اور ائمہ ثلاثہ کی دلیل	۵۴	باب انہی عن بیع الثمار قبل بدو صلاحها
۴۸	امام ابو حنیفہ رضی کی دلیل	۵۵	بدو صلاح کی تفسیر
۴۹	امام صاحب کے مذہب کی تحقیق	۵۵	بدو صلاح سے پہلے بیچنے کی تین صورتیں
۴۹	امام مالک اور امام شافعی رضی کی دلیل	۵۵	اور ان کے احکام
۵۰	صاحبین اور امام احمد رضی کی دلیل	۵۸	بدو صلاح کے بعد فروخت کرنا
۵۳	کتاب المساقاۃ	۵۸	فائدہ
۵۹	عقد مساقات و مزروعات عقود لازمہ میں سے ہے	۵۹	باب تحریم بیع الرطب بالتمر الا فی العرایا
۵۹	یا عقود غیر لازمہ میں سے ہے	۵۹	حدیث ابن عمر رضی اور مذاہب ائمہ
۵۹	حضرت عمر رضی کے جلا وطن کرنے کی وجہ	۶۰	امام ابو حنیفہ رضی کا استدلال
۶۳	باب فضل الغرس والزرع	۶۳	مزاہنہ کی تعین
۶۸	زراعت اور باغ لگانے کی فضیلت	۶۴	عرایا اور اس کی حقیقت
۶۹	کون سا پیشہ افضل ہے	۶۷	عریہ کی حقیقت اخاف کے یہاں
۷۰	باب وضع الجوارح	۶۷	امام شافعی رضی کی دلیل
۷۱	دلائل ائمہ	۶۸	احناف کا جواب
۷۳	باب استحباب الوضع من الدین	۷۱	باب من باع نخلاً علیہا ثمر
۷۳	حضرت عائشہ رضی کی حدیث	۷۱	نافع عن ابن عمر رضی کی حدیث
۷۵	باب من ادرك ما باع عند المشتري افسس	۷۲	سالم عن ابن عمر رضی کی حدیث
۷۵	فله الرجوع فیه	۷۳	باب انہی عن بیع الماقلۃ والمزاہنۃ عن الجبارہ
۷۸	باب فضل انظار العسر التجاوز فی الاقضاء من المور		وبیع الثمرۃ قبل بدو صلاحها وعن بیع المعاوضۃ

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۱۲۲	حضرت عمر بن خطاب رضی کی حدیث	۹۹	باب تحریم مظل الغنی وصحة الحوالة
۱۲۳	حضرت عبادہ بن صامت رضی کی حدیث	۹۹	حضرت ابو ہریرہ رضی کی حدیث
۱۲۴	علت ربوا اور امام اعظم اور امام احمد کے مذاہب	۱۰۲	ہندی کی حقیقت
۱۲۴	ان حضرات کی نقلی دلیل	۱۰۲	بنک کے نوٹ کی حقیقت
۱۲۷	عقلی دلیل	۱۰۲	پہلا نظریہ اور اسکے نتائج
۱۲۹	امام شافعی رحمہ کا مذہب	۱۰۳	دوسرا نظریہ اور اسکے نتائج
۱۳۰	امام مالک کا مذہب	۱۰۳	تیسرا نظریہ اور اسکے نتائج
۱۳۰	باب الہنی عن یسع الورق بالذہب دیناً	۱۰۳	چوتھا نظریہ
۱۳۱	باب یسع القلادة فیہا ذہب وخرز	۱۰۵	چوتھے نظریہ کے نتائج
۱۳۳	احناف کی طرف سے حدیث کا جواب		باب تحریم یسع فضل المار الذی یكون
۱۳۵	باب یسع الطعام بالطعام مثلاً بمثل	۱۰۶	بالفلاة وتحریم یسع ضرب الفعل
۱۳۵	ممن بن عبد اللہ کی روایت	۱۰۶	حدیث جابر و ابو ہریرہ اور پان کے اقسام مع احکام
۱۳۵	ابو ہریرہ اور ابو سعید خدری کی حدیث	۱۰۸	باب تحریم ثمن الکلب
۱۳۶	حلیہ شرعی	۱۰۸	حضرت ابو مسعود انصاری رضی کی حدیث
۱۴۰	حضرت ابن عباس رضی کا فتویٰ	۱۱۰	باب الامر بقتل الکلاب
۱۴۱	دفع تعارض کا طریقہ	۱۱۲	باب حل اجرة الحجامہ
۱۴۳	باب اخذ الحلال وترك الشبهات	۱۱۳	باب تحریم یسع الخمر والمیتة والخنزیر والاصنام
۱۴۳	حضرت نعمان بن بشیر رضی کی حدیث	۱۱۳	خنزیر کی حقیقت
۱۴۵	وجہ اشتباہ	۱۱۵	میتہ اور اجزاء میتہ
۱۴۵	باب یسع البعیر واستثنایہ رکوب	۱۱۶	خنزیر و اصنام کے احکام
۱۴۵	حضرت جابر رضی کی حدیث اور ان کا قصہ	۱۱۸	باب الربوا
۱۴۶	یسع بالشرط	۱۱۸	ربوا کے اقسام و احکام
۱۴۷	شرط کی حقیقت اور اس کے اقسام	۱۲۲	احادیث ربوا

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۱۴۳	ائمہ ثلاثہ کی دلیل	۱۳۷	مذہب احناف
۱۴۷	باب عزز الخشبۃ فی جدار الجار	۱۳۸	امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے مذاہب
۱۴۷	حضرت ابو ہریرہ رضی کی حدیث	۱۳۹	امام احمدؒ اور ابن تیمیہؒ کے مذاہب
۱۴۸	باب تحریم الظلم و غضب الارض	۱۳۹	ائمہ میں اختلاف کی وجہ
۱۴۸	سعید بن زید رضی کی حدیث	۱۵۰	حدیث جابر رضی کا جواب
۱۴۸	زمین کے طوق بنائے جانے کا مفہوم	۱۵۲	حضرت عائشہ رضی کی تاویل
۱۴۹	فائدہ	۱۵۳	فائدہ
۱۴۹	باب قدر الطريق اذا ختلوا فیہ	۱۵۵	باب جواز اقتراض الحيوان
۱۴۹	حضرت ابو ہریرہ رضی کی حدیث	۱۵۵	حدیث ابو رافع و ابو ہریرہ
۱۵۰	کتاب الفرائض	۱۵۷	قرض لینے کا حکم
۱۵۰	حدیث اسامہ بن زید رضی	۱۵۸	باب بیع الحيوان بالحيوان الحيوان
۱۵۱	حدیث ابن عباس رضی	۱۵۸	حضرت جابر رضی اور سوال و جواب
۱۵۲	حدیث جابر رضی	۱۵۸	علت ربوا
۱۵۳	حدیث عمر رضی اور روایت برادر رضی	۱۵۹	باب الرهن
۱۵۴	حدیث ابو ہریرہ رضی	۱۵۹	حضرت عائشہ رضی کی حدیث
۱۵۵	کتاب المہبۃ	۱۶۰	باب السلم
۱۵۵	حدیث عمر رضی	۱۶۱	باب تحریم الاحتکار
۱۵۵	صدقہ اور ہدیہ میں فرق	۱۶۱	حضرت عمر رضی کی حدیث
۱۵۶	اپنے صدقہ کو خریدنا	۱۶۲	فائدہ
۱۵۶	باب تحریم الرجوع فی الہبۃ بعد القبض	۱۶۲	باب النہی عن الحلف فی البیع
۱۵۶	ابن عباس رضی کی حدیث	۱۶۳	باب الشفعة
۱۵۷	امام صاحبؒ کی دلیل	۱۶۳	شفعہ کا ثبوت
۱۵۸	باب کراہیۃ تفضیل بعض اولادہ فی الہبۃ	۱۶۳	سبب استحقاق شفعة

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۱۹۴	حدیث ابن عباس رضی	۱۷۸	نعمان بن بشیر اور جابر رضی کی حدیث
۱۹۴	جواب	۱۷۹	اولاد میں باہم تفاضل کا حکم اور ائمہ کے مذاہب
۱۹۷	تحقیقی جواب	۱۸۱	اولاد کے درمیان تسویہ کا مفہوم
۲۰۱	حدیث ابن عباس رضی	۱۸۱	باب العمری
۲۰۲	کتاب النذر	۱۸۱	حدیث عبداللہ بن جابر رضی و ابو ہریرہ رضی
۲۰۲	نذر کی تفسیر	۱۸۳	کتاب الوصیۃ
۲۰۲	باب قضاء النذر عن المیت	۱۸۵	حدیث ابن عمر رضی
۲۰۲	حدیث ابن عباس رضی	۱۸۵	وصیت کا حکم
۲۰۳	اہل ظاہر کی دلیل کا جواب	۱۸۶	الوصیۃ بالثلث
۲۰۳	امام احمد رحمہ کی دلیل	۱۸۶	حدیث سعد بن ابی وقاص و ابن عباس رضی
۲۰۴	باب الہنی عن النذر و ان لا یرد شیئاً	۱۸۹	باب وصول ثواب الصدقات الی المیت
۲۰۴	حدیث ابن عمر و ابی ہریرہ رضی	۱۸۹	حدیث عائشہ رضی
۲۰۴	حدیث ابن عمر رضی	۱۸۹	جمہور علماء کی دلیل
۲۰۷	باب لا نذر فی مخصیۃ اللہ و لا فیہما	۱۹۰	باب ما یلحق من الانسان من الثواب بعد وفاتہ
۲۰۷	لا یملک العبد	۱۹۰	حدیث ابی ہریرہ رضی
۲۰۷	حدیث عمران ابن حصین رضی	۱۹۰	باب الوقف
۲۰۸	امام احمد و طحاوی کی دلیل	۱۹۰	حدیث عمر رضی
۲۱۰	الفاظ حدیث	۱۹۲	وقف کے باب میں امام ابو حنیفہ کے قول کی تحقیق
۲۱۰	باب من نذر ان یمشی الی الکعبۃ	۱۹۳	حدیث عمر رضی
۲۱۰	حدیث انس و ابو ہریرہ و عقبہ بن عامر رضی	۱۹۳	باب ترک الوصیۃ لمن لیس لہ شیء یوصی فیہ
۲۱۰	پیدل بیت اللہ شریف جانا	۱۹۳	حدیث عبداللہ بن ابی اوفی و حدیث عائشہ و ابن عباس رضی
۲۱۱	حدیث عقبہ بن عامر	۱۹۳	حدیث عبداللہ بن ابی اوفی رضی
		۱۹۵	حدیث عائشہ رضی

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۲۳۷	تدبیر کے معنی	۲۱۲	کتاب الایمان
۲۳۹	باب القسامۃ	حدیث عمر، وابن عمر، والہریرہ {	
۲۳۹	قسامت	۲۱۲	وعبدالرحمن بن سمرہ {
۲۴۰	سبب وجوب القسامۃ	۲۱۳	حدیث عمر وابن عمر رضی
۲۴۱	قسامت سے کیا چیز لازم ہوگی؟	۲۱۳	غیر اللہ کی قسم کا حکم
۲۴۲	کیفیت قسامت	باب من حلف بيميناً فرائی غیر ما خیراً {	
۲۴۳	امام ابو حنیفہ رحمہ کا استدلال	۲۱۷	منہا ان یاتی الذی صویر ویکفر عن یمینہ {
۲۴۷	باب حکم الحاربین والمرتدین	۲۲۱	باب الیمین علی نیت المستحلف
۲۴۸	ڈاکہ زنی	۲۲۲	باب الاستنثار فی الیمین
۲۴۸	حضرت انس رضی کی حدیث	باب الہنی عن الاصرار علی الیمین فیما یتادی بہ {	
۲۵۱	تداوی بالحرام	اہل الحالف عمالین بحرام لان یلج احدکم {	
۲۵۳	حد حرامہ	بیمینہ فی اہلہ اثم لہ عند اللہ من ان یعطی {	
۲۵۴	باب ثبوت القصاص فی القتل بالجرح وغیرہ	کفارۃ،	
۲۵۷	عہد کی دلیل کس طرح کا آلہ ہوگا	۲۲۳	باب نذر الکافر وما یفعل فیہ اذا سلم
۲۵۷	امام صاحب کی دلیل	۲۲۵	صحبتہ الممالیک
۲۵۹	حضرت انس رضی کی حدیث	۲۲۷	اسلام میں غلامی
۲۵۹	غیر سلاح سے قتل	۲۲۷	اسلام کی اصلاحات
۲۶۰	قاتل سے کیفیت قتل میں قصاص	۲۲۹	باب الاعتاق علی من ضرب عبدہ
۲۶۱	ابو حنیفہ اور عربی زبان	۲۲۹	ابن عمر رضی کی روایت
۲۶۳	باب الصائل علی النفس الانسان او عضوہ	۲۳۰	باب التغلیط علی من قذف مملوکہ بالزنا
۲۶۳	باب اثبات القصاص فی الاسنان	۲۳۱	ابو ذر غفاری رضی کی روایت
۲۶۳	حدیث انس رضی	۲۳۳	عتق میں تجزی
۲۶۳	حدیث انس رضی میں اختلاف	۲۳۷	باب بیع المدبر

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۲۹۳	عبادہ بن صامت رضی کی حدیث	۲۹۵	مایا ح بہ دم المسلم
۲۹۴	باب رحم الشیب	۲۹۵	حدیث ابن مسعود وعائشہ
۲۹۴	ابن عباس رضی کی حدیث	۲۹۵	عبداللہ بن مسعود کی حدیث
۳۰۰	مثبت زنا اقرار	۲۹۶	باب اثم من سن القتل
۳۰۱	حضرت ماعز رضی کا قصہ	۲۹۶	حدیث ابن مسعود رضی
۳۰۲	رحم کی جگہ	۲۹۶	باب المجازاة بالدمار وانہا اول ما یقضى
۳۰۲	رحم کرنے کے لئے گڈھا کھودنا	۲۹۶	حدیث ابن مسعود رضی
۳۰۵	قصۃ المرأة الغامدیۃ	۲۹۶	باب تنلیظ تحريم الدمار والاعراض والاوال
۳۰۶	غامدیہ پر صلوٰۃ جنازہ	۲۹۶	حدیث ابی بکرہ رضی
۳۰۸	رحم کی ابتداء کون کرے؟	۲۹۸	لا یضرب بعضکم رقاب بعض
۳۱۱	سوال	۲۹۹	حضرت وائل کی روایت
۳۱۱	باب رحم الیہود اہل الذمۃ فی الزنا	۲۹۹	باب دیتہ الجمنین
۳۱۱	عبداللہ بن عمر رضی کی حدیث	۲۹۹	حدیث ابو ہریرہ ومغیرہ بن شعبہ رضی
۳۱۲	زنا کا ثبوت	۲۹۹	عاقلہ عصبات ہیں
۳۱۳	غیم مسلم پر رحم	۲۹۹	نظریۃ العقاب فی الاسلام
۳۱۵	عبداللہ بن ادنیٰ کی روایت	۲۸۷	باب حد السرقة ونصابہا
۳۱۶	حد زنی الامة وصل یتیم علیہا سیدھا	۲۸۸	مقدار نصاب میں علماء کا اختلاف ہے
۳۱۶	ابو ہریرہ رضی کی حدیث	۲۸۹	دلیل احناف
۳۱۶	مالکین کو حد جاری کرنے کا اختیار	۲۹۱	قطع السارق الشریف وغیرہ داہنی
۳۱۷	احناف کی دلیل	۲۹۱	عن الشفاعة فی الحدود
۳۱۷	تاخیر الحد عن النفسام	۲۹۱	حدیث عائشہ رضی
۳۱۷	حضرت علی رضی کی حدیث	۲۹۳	عاریت کے انکار پر قطع ید
۳۱۸	باب حد الخمر	۲۹۳	حد الزنا

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۳۳۸	ائمہ ثلاثہ کا استدلال	۳۱۸	مقدار حد خمر
۳۳۸	ابن عباس رضی کی حدیث	۳۱۹	حصین بن منذر کی حدیث
۳۳۹	حدیث ابی ہریرہ رضی	۳۱۹	شراب کی قے پر حد
۳۴۰	حدیث جابر رضی	۳۲۰	خمر کی حقیقت
۳۴۰	حدیث علی رضی بن ابی طالب	۳۲۱	کوئی حد میں مرجائے
۳۴۰	احناف کی دلیل	۳۲۱	سزا کی دو قسم
۳۴۳	بیان ان حکم الحاکم لایغیر الباطن	۳۲۲	باب قدر اسواط التقریر
۳۴۳	حدیث أم سلمہ رضی	۳۲۲	حدیث ابو ہریرہ رضی
۳۴۴	اشکال	۳۲۳	حد و تقریر کے درمیان فرق
۳۴۴	جواب	۳۲۵	الحمد و کفارات لاهلہا
۳۴۵	قضاء قاضی بشہادۃ الزور	۳۲۵	حدیث عبادہ بن الصامت رضی
۳۴۶	ابو حنیفہ رضی کی دلیل	۳۲۶	جرح العجماء والمعدن والبرجبار
۳۵۰	باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمہ	۳۲۶	حدیث ابو ہریرہ رضی
۳۵۰	والقضاء علی الغائب وقضیۃ صند	۳۳۱	کتاب الا قضیۃ
۳۵۰	حدیث عائشہ رضی	۳۳۱	قضاء کی ضرورت
۳۵۱	مسئلہ الظفر وقصاص المظلوم	۳۳۲	ولایت کی تعریف
۳۵۲	باب القضاء علی الغائب	۳۳۲	ولایت کے اقسام
۳۵۳	باب الہنی عن کثرۃ المسائل من غیر حاجۃ	۳۳۳	باب الیمین علی المدعی علیہ
۳۵۳	باب بیان اجرا الحاکم اذا جتہد	۳۳۳	دعویٰ، مدعی، مدعی علیہ
۳۵۴	اصاب او اخطا	۳۳۴	تعریف دعویٰ
۳۵۴	اذا حکم الحاکم او اراد الحاکم کے معنی میں ہے	۳۳۸	استحلاف کا مقصد
۳۵۴	حدیث عمر بن العاص و ابو ہریرہ رضی	۳۳۸	باب الحکم بشاہد یمین
			حضرت ابن عباس رضی کی حدیث

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۳۴۰	مذکورہ مسئلہ کا ہماری شریعت میں حکم	۳۴۰	کراہیۃ قضا والقاضی و هو غضبان
۳۴۱	کتاۃ اللقطۃ	۳۴۰	حدیث ابو بکرہ رضی
۳۴۱	زید بن خالد جہنی کی حدیث	۳۴۰	فائدہ
۳۴۲	لفظ اٹھانے کا حکم	۳۴۰	باب نقض الاحکام الباطلۃ
۳۴۲	اٹھانے کے بعد شاہد بنانا	۳۴۰	ومحدثات الامور
۳۴۳	اعلان کی جگہ	۳۴۱	حدیث عائشہ رضی
۳۴۳	کس طرح کے لفظ کا اعلان	۳۴۲	احکام سمعیہ سے مراد
۳۴۹	باب لقطۃ الحاج	۳۴۲	احداث سے مراد
۳۴۹	عبدالرحمن بن عثمان تیمی کی حدیث	۳۴۲	بدعت کی تعریف
۳۸۰	حکم التفاظ اللقط	۳۴۲	بدعت کا حکم
۳۸۰	حدیث زید بن خالد	۳۴۲	بدعت کے پیدا ہونے کے اسباب
۳۸۱	تحريم حلب الماشیہ	۳۴۳	اجماع و رواج میں فرق
۳۸۲	بغیر اذن مالکھا	۳۴۳	احکام باطلہ کا نقص ورد
۳۸۲	باب الضیافۃ	۳۴۵	نگرانی اور اپیل
۳۸۲	باب استجاب المواساة	۳۴۵	کیا اسلامی عدالت میں نگرانی
۳۸۲	بفضل المار	۳۴۵	واپیل ہو سکتی ہے ؟
۳۸۲	حدیث ابو سعید رضی	۳۴۶	بیان خیر الشہود
۳۸۳	حدیث سلمۃ بن اکوع رضی	۳۴۶	زید بن خالد جہنی کی حدیث
		۳۴۹	باب اختلاف المجتہدین
		۳۴۹	حدیث ابو ہریرہ رضی
			باب استجاب اصلاح الحاکم
		۳۵۰	بین المحضین
		۳۵۰	ابو ہریرہ رضی کی حدیث
	تَمَّتْ بِالْخَيْرِ		

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عرض مرتب

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَكَفَى وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى
أَمَّا بَعْدُ

دارالعلوم دیوبند میں مسلم شریف جلد ثانی کا سبق وقفہ وقفہ سے احقر سے متعلق رہتا ہے اسباق سے متعلق حاصل مطالعہ کے طور پر کچھ یادداشت لکھ لیا کرتا تھا۔ بعض طلبہ کا اصرار ہوا کہ اس کو ترتیب دے کر طبع کرا دو۔ اب خدا کے فضل و کرم سے انھیں یادداشتوں کو ترتیب کے بعد شاخ کیا جا رہا ہے۔ دعا ہے کہ پروردگار عالم اس سعی کو مرتب اور طلبہ کے حق میں فائدہ مند بنائے۔ تاہم قارئین کرام سے یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ اولاً احقر کو ترتیب تحریر کا سلیقہ نہیں ہے، دوسرے یہ کہ ان مباحث کو باقاعدہ تصنیف کے طور پر مرتب بھی نہیں کیا گیا ہے۔ اسکے باوجود طباعت کی ہمت اسلئے ہوئی کہ مرتب کی حیثیت سے صرف نظر کرتے ہوئے رَبِّ مُبْلِغِ أَوْعَى مِنْ سَامِعِ کیوجہ سے ان مضامین کو ایسا سرمایہ بہار کہنا چاہیے جو ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہو کر اپنی تازگی میں اضافہ کر لیتا ہے۔

بگیر ایں ہمہ سرمایہ بہار از من

کہ گل بدست تو از شاخ تازہ تر ماند

اس موقع پر اپنے کرم فرماؤں خصوصاً مولانا ولی الدین قاسمی کو پاگنچی و مولانا ریاض احمد صاحب قاسمی بناری اور مولانا ابراہیم ملک قاسمی مدراسی کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ قارئین کرام احقر کے ساتھ ان حضرات کو بھی دعائے خیر میں یاد رکھیں۔ پروردگار عالم جو اپنے فضل و کرم سے سیئات کو حسنات میں تبدیل فرمادیتا ہے وہ احقر کی اس حقیر کوشش کو صدقہ جاریہ کے طور پر قبولیت سے نوازے۔ آمین!

نعمت اللہ غفرلہ

خادم التدریس دارالعلوم دیوبند



کتاب البیوع

بیع کا جواز کتاب اللہ سے بھی ثابت ہے اور سنت رسول اللہ سے بھی، اور امت کے اجماع سے بھی، اور حکمت کا بھی یہی تقاضہ ہے۔

شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ الباقیہ میں فرماتے ہیں کہ انسان مدنی الطبع ہے، اپنی تمام ضرورتوں کو از خود پورا کرنے کے ممکن نہیں ہے، ہر انسان کھانے پینے، نکاح کرنے، سردی گرمی حاصل کرنے، گرمی و بارش میں سایہ حاصل کرنے میں اور اسی طرح کی دیگر ضروریات میں اپنے ہم جنسوں کے مشابہ ہے، اور اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص رحمت انسان کو اس کی خاص صورت نوعیہ کے مطابق طبعی الہام فرمایا ہے کہ وہ اپنی ان ضروریات کو پورا کرنے کیلئے تدابیر اختیار کرے، جس طرح شہر کی مکھیوں کو اس نے الہام کیا کہ وہ درختوں کو کس طرح کھائیں اور اپنے ہم جنسوں کے ساتھ باہم رہنے سہنے کیلئے ایک خاص قسم کا گھر بنائیں، اور اپنے میں سے ایک کو سردار بنا کر اس کی کس طرح اطاعت کریں، اسی طرح چرند و پرند کو اس کی صورت نوعیہ کے موافق الہام فرمایا کہ کس طرح دانا چن کر لائیں، پانی کیسے پیئیں، بوقت خواہش نہروادہ کس طرح جفتی کریں، کس طرح دونوں مل کر گھونسلہ بنائیں، انڈیاں کو سینے میں کس طرح ایک دوسرے کا تعاون کریں، مگر انسان کے طبعی الہام اور دیگر حیوانات کے الہام میں تھوڑا سا فرق ہے، دیگر حیوانات انکی طبعی خواہش ان کو کسی محسوس یا موہوم غرض کو پورا کرنے ہی کیلئے آمادہ کرتی ہے، مگر انسان کبھی کلی رائے کے موافق کسی عقلی نفع کیلئے بھی قصد و ارادہ کرتا ہے، چنانچہ وہ کبھی ملک و شہر میں صالح نظام قائم کرنے اور کبھی عذاب آخرت سے نجات کیلئے اپنے اخلاق کی تکمیل اور نفس کی تہذیب کا بھی قصد کرتا ہے دوسری خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ اپنی ضروریات کو پورا کرنے کیلئے بقدر ضرورت پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ اپنے دل کو خوش کرنے اور مزہ کا بھی طالب ہوتا ہے، جسکی وجہ سے وہ مسین بیوی، لذیذ کھانے اور عمدہ لباس و

مکان کو پسند کرتا ہے، برخلاف حیوانات کے کہ وہ صرف اپنی حاجت برآری سے کام رکھتے ہیں۔ تیسری خصوصیت نوع انسانی میں کچھ ایسے بھی افراد ہوتے ہیں جو اپنی عقل سے عمدہ عمدہ تدبیریں سوچتے رہتے ہیں اور اسکو اختراع اور ایجاد کرتے رہتے ہیں اور کچھ دوسرے اس طرح کے ہوتے ہیں جنکے دلوں میں کچھ تدبیریں تو آتی ہیں مگر یہ لوگ از خود اس کا اختراع و ایجاد نہیں کر پاتے ہیں مگر جب دوسروں کی اختراع اور ایجاد کو دیکھتے ہیں تو ان کے دل میں جو اجمالی علم ہوتا ہے اسکو اسکے موافق پاتے ہیں جس کی وجہ سے اس کی پابندی کرنے لگتے ہیں، اس کے مطابق جب انسانوں کی ضروریات زیادہ ہو گئیں اور انہیں ہر ایک اپنی اپنی ضرورت کو عمدہ طور سے پورا کرنا چاہتا تھا جس سے آنکھوں کو نور دل کو سرور حاصل ہو تو ہر ایک تنہا اپنی اپنی ضروریات کو پورا نہیں کر سکتا تھا، اس طرح جب ہر ایک دوسرے کا محتاج ہو گیا اور سوائے تبادلہ کے اپنی اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے دوسری کوئی تدبیر نہیں رہ گئی تو ہر شخص ایک ایک ضرورت و حاجت کو سرانجام دینے کی طرف متوجہ ہوا اور اسی طرح کے وسائل مہیا کر نیکی کو شش میں مصروف ہو گیا اور تبادلے کے ذریعہ اپنی اپنی ضروریات کو پورا کرنے لگا اور یہ تبادلہ لوگوں کے درمیان ایک مسلم قانون بن گیا۔ پھر ان میں بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ایک کو پسند ہیں تو دوسرے کو ناپسند جب انکو کوئی ایسا شخص نہیں ملا جو اسکو پسند کرتا ہو کہ اس سے معاملہ کیا جاتا، تو انھوں نے معدنی جوہر جو بدلتوں باقی رہے اور اس میں سونا چاندی سب سے زیادہ موزوں تھا اپنے معاملات کیلئے اسکو ثمن قرار دیا اور یہ بھی سب کے نزدیک امر مسلم ہو گیا۔

بیع | بیع باع سے ماخوذ ہے، بائع اور مشتری ہر ایک لینے دینے کیلئے اپنا ہاتھ بڑھاتا ہے اس لئے اسکو بیع کہتے ہیں۔ نیز بائع یا بائع مبیعۃ کے معنی ہاتھ میں ہاتھ دینا آتا ہے۔ بیع کے وقت ہاتھ میں ہاتھ ڈالنے اور ملانے کا رواج تھا، اسلئے بیع کو صفقہ بھی کہتے ہیں، اصطلاح میں بیع نام ہے "مبادلۃ المال بالمال بالتراضی" کا، پھر مال میں عین کا تبادلہ عین سے ہے تو اسکو بیع مقابلضہ کہتے ہیں اور اگر ثمن کا تبادلہ ثمن سے ہے تو اسکو "بیع صرف" کہتے ہیں یا عین کا تبادلہ ثمن سے ہے تو اس کا کوئی خاص نام نہیں ہے بلکہ اسکو "بیع مطلق" کہتے ہیں، یا ثمن کا تبادلہ عین کے بدلے میں ہے تو اسکو "بیع سلم" کہتے ہیں، اور ثمن کی مقدار کے اعتبار سے ثمن

اول کے مثل پر ہے تو اسکو "بیع تولیہ" کہتے ہیں اگر ثمن اول سے زیادتی پر ہے تو اس کو مراجمہ کہتے ہیں۔ اور اگر ثمن اول سے کم پر ہے تو اس کو "بیع وضیعہ" کہتے ہیں۔ اسی طرح ثمن کے وصف کے اعتبار سے بیع نقد اور بیع ادھار۔

باب ابطال بیع الملامسہ والمنابدہ

ابو ہریرہؓ اور ابو سعید خدریؓ کی حد

بیع کا تحقق | بیع ایک عقد ہے، عقد کے لغوی معنی باندھنے اور گرہ لگانے کے ہیں ایجاب و قبول کا باہم اس طرح مربوط ہو جانا کہ اسکے اثرات و نتائج اس کے محل میں ظاہر ہوں، عقد کے اندر بنیادی چیز عاقدین کے ارادے کا باہم متفق ہونا ہے، اسلام نے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ ارادہ واضح طور پر ظاہر ہو، اس کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔ (۱) معنی مراد کا ظاہر ہونا۔ یعنی ایجاب و قبول کیلئے جن الفاظ کو استعمال کیا گیا ہو وہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں واضح ہوں جس سے عاقدین کی غرض واضح ہو جائے (۲) ایجاب و قبول میں باہم مطابقت و موافقت ہو مثلاً، مثلاً بائع نے سو روپیہ میں فروخت کیا تو مشتری اتنے ہی میں اسکو قبول کرے، اس سے کم میں قبول کرے گا تو ایجاب و قبول میں مطابقت و موافقت نہیں ہوگی، اسی طرح اگر پوری شے کو فروخت کیا تو قبول کرے والا اگر آدھے ہتھالی کو اسی قیمت کے حساب سے خریدے تو یہ بھی ایجاب و قبول میں مطابقت نہیں ہے۔ اسی عدم مطابقت کو اصطلاح میں تفرق صفقہ کہا جاتا ہے (۳) دونوں کے ارادے میں جزم و قطع ہو تذبذب و تردد نہ ہو، اگر جزم و قطع نہیں ہوگا تو ایجاب و قبول کا تحقق نہیں ہوگا، اسی لئے مستقبل کا حینہ استعمال کیا، اس کے ساتھ سین یا سوف کو لگا دیا تو جزم و قطع نہ ہونیکی وجہ سے عقد کا تحقق نہیں ہوگا۔

باہمی رضامندی کے اظہار کا طریقہ | (۱) اس کے اظہار کا طبعی طریقہ زبان سے کہنا ہے (۲) اسکے

اظہار کا دوسرا طریقہ تحریر ہے (۳) اشارے کے ذریعہ (۴) ایسا فعل جو رضامندی

پر دلالت کرے، جسے تعاطی، لینا دینا، جو باہمی رضامندی پر دلالت کرتا ہے، باہمی رضا مندی کا اظہار واضح طور سے ہوتا کہ لوگوں کے سامنے مواخذہ کیا جاسکے، اور دوسرا بلا دلیل قائم کئے ہوتے اس پر ظلم نہ کر سکے اور لوگ دیکھ بھال کر کے اپنی اپنی ضرورت کو پورا کریں۔ بیع ملامسہ اور بیع منابذہ میں جانبین کے ارادے میں جزم و قطع نہیں پایا جاتا اس لئے کہ جزم و قطع کیلئے ضروری ہے کہ رضا مندی کا اظہار فی الحال ہو، تعلیق میں شرط کے پائے جانے کے وقت میں رضا مندی ہوتی ہے جس سے ایجاب و قبول کا تحقق نہیں ہوگا۔

ملامسہ کی تعریف ابو ہریرہؓ کی حدیث میں "اما الملامسۃ فان یلمس کل واحد ثوب صاحبه بغیر تامل والمنا بذہ

ان ینبذ کل واحد منهما ثوبہ الی الآخر ولم یبطل واحد منهما الی ثوب صاحبه" اس میں فعل لمس و فعل نبذ جانبین سے پایا گیا، جو باب مفاعلتہ کے مناسب ہے۔ اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں فعل لمس ایک جانب سے پایا جا رہا ہے البتہ منابذہ کی تفسیر میں انکی حدیث میں بھی فعل نبذ جانبین سے موجود ہے، بظاہر معلوم ہوتا ہے یہ تفسیریں نبی کریم علیہ السلام سے منقول ہیں، لیکن نسائی کی روایت میں وزعم ان الملامسۃ۔ زعم کا لفظ بتاتا ہے کہ یہ نبی کریم علیہ السلام کا قول نہیں ہے، اس لئے کہ کوئی صحابی آپؐ کے قول کو زعم کے لفظ سے تعبیر کرے، بعید ہے۔ پھر حدیث ابوسعید خدریؓ کے بعض طریقوں میں یہ تفسیر خود انھیں سے منقول ہے۔

بیع ملامسہ و منابذہ کی تین تفسیریں ہیں (۱) مبیع مستور ہو یا اندھیرے اور تاریکی

میں ہو اسکو اس شرط پر فروخت کیا جائے کہ تمہارا اسکو چھولنا قبول کے قائم مقام ہوگا پھر تمہیں اسکو لینا لازم ہوگا، تم کو کسی طرح کا کوئی خیار نہ ہوگا (۲) بیع کو اس کے چھونے پر معلق کیا کہ جب قیمت بتلا کر مبیع کو ہاتھ لگا دے گا تو مبیع کو لینا لازم ہوگا، گویا نفس لمس قائم مقام ایجاب و قبول کے ہوگا پھر اس کے بعد کسی طرح کا کوئی خیار نہ ہوگا (۳) چھونے کے بعد خیار مجلس ختم ہو جائیگا اور بیع لازم ہوگی۔ یہ تیسری تفسیر ان لوگوں کے یہاں ہے جو خیار مجلس کے قائل ہیں۔

بیع ملامسہ و منابذہ اور بیع بالتعاطی میں فرق | حافظ ابن حجر فتح الباری

میں لکھتے ہیں بیع ملامسہ و منابذہ کی تفسیر جس میں محض لمس و نبذ کو بیع قرار دیا گیا ہے اس کے ممنوع ہونے کی وجہ ایجاب و قبول کے صیغے کا موجود نہ ہونا ہے و ماخذ الثانی اشتراط نفی الصیغۃ فی عقد البیع فیوخذ منه بطلان المعاطاة مطلقاً۔ بیع بالتعاطی میں بھی ایجاب و قبول کے الفاظ نہیں ہوتے ہیں اس لئے وہ بیع ملامسہ و منابذہ میں داخل ہوگی۔ مگر حافظ ابن حجر کی یہ بات صحیح نہیں ہے اس لئے بیع بالتعاطی میں بائع مشتری کا مبیع و ثمن کو لینا دینا مبیع کو دیکھ بھال کر ہوتا ہے ورنہ خیار رویت حاصل ہوتا ہے بخلاف بیع ملامسہ و منابذہ کے، اس میں ان تمام چیزوں کی نفی ہوتی ہے، اس لئے بیع بالتعاطی کی کوئی بھی قسم ملامسہ و منابذہ کے قبیل سے نہیں ہے۔

بیع غائب اور ملامسہ و منابذہ میں فرق | المنابذۃ ان یبذ کل واحد منهما

ثوبہ الی الآخر ولم یُنظر واحد منهما الی ثوبہ سے بعض لوگوں نے استدلال کیا کہ بے دیکھی ہوئی کوئی شئی اسکو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں "و قولہ فی الحدیث لمس الثوب لا ینظر الیہ استدلال بہ علی بطلان بیع الغائب۔ مگر یہ استدلال درست نہیں ہے اس لئے کہ بیع غائب دو قسم پر ہے (۱) عین کے قبیل سے یعنی متعین کرنے سے وہ متعین ہو سکے (۲) متعین کرنے سے وہ متعین نہ ہو، بلکہ وہ ذمہ میں ثابت ہو۔

اگر مبیع عین کے قبیل سے ہو اور وہ خارج میں موجود ہو تو عند الاحناف اس کے اوصاف کو بیان کیا جائے یا نہ بیان کیا جائے، دونوں صورتوں میں بیع صحیح ہے اور دیکھنے کے بعد مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا۔ امام احمد و مالک کے یہاں اگر مبیع کے اوصاف کو بیان کر دیا گیا جیسے بیع سلم میں مسلم فیه کے اوصاف کو بیان کیا جاتا ہے تو بیع صحیح ہوگی۔ اگر ان اوصاف کے مطابق ہو تو خیار رویت نہیں حاصل ہوگا اور بیع لازم ہوگی، اور اگر ان اوصاف کے خلاف ہے تو خیار رویت حاصل ہوگا، اگر غائب شئی کے اوصاف کو بیان نہیں کیا گیا ہے تو اس کی بیع صحیح نہیں ہے۔ اور امام شافعی کے یہاں

غائب شئی کی بیع کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے اور اس کو بیع ملامسہ و منابذہ کے قبیل سے قرار دیتے ہیں مگر یہ بات صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ملامسہ و منابذہ میں عدم نظر کے ساتھ کسی قسم کا اختیار باقی نہیں رہتا ہے جس سے غرر اور دیگر خرابی لازم آتی ہے اور بیع غائب میں خیار رویت حاصل ہے جس سے غرر بھی مرتفع ہے اور ہر طرح کا فساد بھی مرتفع ہو جاتا ہے۔

اور غائب شئی کی بیع کے صحیح ہونے کی دلیل ابو ہریرہؓ کی حدیث قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اشترى شیئاً لم یدر فہو بالخیار اذ ارآہ اور محول ہے مرسل مروی ہے من اشترى شیئاً لم یدر فہو بالخیار اذ ارآہ ان شاء اخذہ وان شاء ترکہ۔

اور امام طحاویؒ نے ابن ابی ملیکہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنا ایک مکان جو کوفہ میں تھا حضرت طلحہ بن عبید اللہ کے ہاتھ فروخت کیا اس کے بعد حضرت عثمانؓ نے کہا کہ مجھ کو خیار ہے میں نے بے دیکھے اس کو فروخت کیا، اور حضرت طلحہؓ نے کہا کہ مجھ کو اختیار ہے کہ میں نے بے دیکھے خرید لیا ہے۔ حضرت جبرینؓ نے فیصلہ دیا کہ بیع صحیح ہے اور خیار حضرت طلحہؓ کو حاصل ہو گا اس لئے کہ انھوں نے بے دیکھے ہوئے خرید لیا ہے۔

لبستین۔ ابو سعید خدریؓ کی اس حدیث میں لبستین کی تشریح نہیں ہے مگر دیگر احادیث میں اس کا ذکر ہے۔

دا، اشتمال الصما۔ اس کی دو تفسیریں کی جاتی ہیں، ایک کپڑے کو بدن پر اس طرح ڈال دینا کہ ہاتھ نکالنے کی کوئی صورت نہ ہو، اس تفسیر پر اشتمال الصما مکر وہ ہو گا۔ دوسری تفسیر تہ بند وغیرہ باندھنا اور اس کا ایک کونہ اٹھا کر کندھے پر ڈال لینا جس سے انکشاف عورت ہو جائے۔ اس پر یہ اشتمال الصما حرام ہو گا (۲)، دوسرے قسم کا پہناؤ الاحتمار ہے جس کی تفسیر یہ ہے کہ انسان سر میں پر بیٹھے اور دونوں ہتھیلیوں کو کھڑا کر کے اس کو ہاتھ یا کپڑے سے باندھ لے۔ ایک کپڑا ہونے کی صورت میں انکشاف عورت کا اندیشہ ہے جس کی وجہ سے ممنوع ہے۔



باب بطلان بیع الحصة والبیع الذی غیر

بیع الحصة :- یہ مصدر کی اضافت نوع کی طرف ہے۔ جیسے بیع انخار، بیع التیسر، بیع الملامتہ، بیع المناذرة اور بیع الغرر۔ یہ مصدر کی اضافت ہے مفعول کی طرف، فعل مفعول کے معنی میں ہے جیسے قبض مقبوض کے معنی میں، سلب مسلوب کے معنی میں، ایسے ہی غرر مغرور بہ کے معنی میں ہے جیسے بیع الملاح، بیع المضامین۔

بیع الحصة :- اس کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں۔ (۱) مختلف کپڑے ہوں، کہا جائے کہ کنکری پھینکو جس پر پڑ جائے وہ ایک روپیہ میں بیچ دیا گیا ہے (۲) یا زمین بیچی جائے کہ کنکری پھینکو جہاں تک کنکری جائے اتنی زمین اتنے روپے میں (۳) ایک مٹھی کنکری لیا اور کہا جتنی تعداد کنکریوں کی ہے اسی کے بقدر روپیہ اس شئی کی قیمت ہے۔ (۴) یا اسی کے بقدر بیع ہے (۵) کنکری ہاتھ میں لئے رہے اور کہے جس وقت کنکری ہاتھ سے گرے گی اس وقت بیع لازم ہوگی۔

بیع الغرر :- غرر کے لغوی معنی جس کا ظاہر خوب اور باطن نا خوب ہو، اسی لئے دنیا کو متاع الغرر کہا گیا ہے۔ اصطلاح میں غرر کہا جاتا ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو، مستور العاقبة ہو (مبسوط) اس تعریف پر بیع کی اضافت نوع کی طرف ہوگی اور غرر عام و شامل ہوگا۔ اسکو جس کا وجود احتمالی ہو اسی طرح جو مجہول الذات یا مجہول الصفت ہو اور غرر کا تعلق جس طرح محل عقد سے ہوتا ہے صیغہ سے بھی ہو سکتا ہے جیسے بیع الحصة یا بیعتین فی بیعتیں۔

غرر کبھی شئی کے وجود میں ہوتا ہے، کبھی صفت میں ہوتا ہے۔ ابن مسعود کی روایت ہے لا تشترُوا السمک فی الماء فانہ غرر، اسی بیع غرر کے قبیل سے ہے فضا میں جو چڑیا اڑ رہی ہے اسکو بیچنا، مضامین و ملاح کی بیع، بھاگے ہوئے غلام کی بیع، ایک مرتبہ جال پھینکنے میں جتنی مچھلی آئے انکو بیچنا۔ الغرض وہ چیزیں جنکے موجود نہ ہونیکا علم نہ ہو یا ان کے تسلیم و حوالہ کرنے پر قدرت نہ ہو جسکی مقدار معلوم نہ ہو۔ بیع ملامتہ، منابذہ و بیع حصاة سب میں غرر پایا جاتا ہے۔ امام نووی کہتے ہیں کہ تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ بہت سی چیزیں ان کا بیچنا جائز ہے باوجودیکہ ان میں غرر ہے مگر وہ

عزیر و سیر ہے حقوڑا عزیر ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے، اس کے بغیر لوگوں کو چارہ کار نہیں ہے اور اس سے احتراز میں دشواری ہے تو یہ حقوڑا سا عزیر قابل برداشت ہے غل خانہ میں اجرت کے ساتھ نہانا جائز ہے، پانی کے استعمال کی مقدار معلوم نہیں ایک مہینہ کے کرایہ پر کسی چیز کا لینا جائز ہے جبکہ مہینہ کبھی ۲۹ کا ہوتا ہے کبھی ۳۰ کا ہوتا ہے۔ ہاں جو عزیر کثیر ہو اور اس سے بچا بھی ممکن ہے وہ بالاتفاق صحت عقد سے مانع ہے۔ بعض مسائل میں علماء کا اختلاف ہے، بعض لوگوں نے جائز قرار دیا بعض نے ناجائز قرار دیا۔ جس نے اس میں عزیر و سیر و حقیر سمجھا اس نے جائز قرار دیا اور جس نے عزیر کثیر سمجھا اس نے ناجائز قرار دیا۔ مثلاً زمین میں پوشیدہ شئی یا زہریں وغیرہ یا بے دیکھی ہوئی چیز کو خریدنا، امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز حقیقہ کے نزدیک جائز۔

بیع بالتعاطی

بیع بالتعاطی کی دو صورتیں ہیں، ایجاب اور قبول دونوں فعلاً ہوں، اور بعض لوگوں نے کہا کہ ایجاب لفظاً ہو اور قبول فعلاً ہو یہ کبھی بیع بالتعاطی ہے۔ امام شافعیؒ نے اسکو بیع عزیر میں داخل کر کے ناجائز قرار دیا ہے۔ مگر اس کو بیع عزیر، بیع ملامہ و منابذہ کے قبیل سے قرار دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ عزیر تو اسے کہتے ہیں جس کے ہونے نہ ہونیکا احتمال ہو، اسی طرح جسکے تسلیم و توالہ کرنے پر قدرت نہ ہو وہ شئی مجہول ہو۔ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ ایجاب و قبول میں اصل باطنی رضا مندی ہے جس طرح رضا مندی کے اظہار کا طریقہ الفاظ ہیں، اسی طرح سے رضا مندی کے اظہار کا ایک طریقہ افعال ہیں۔ ہر دور میں بازاروں میں اس طرح کا معاملہ جاری و ساری رہا ہے اور کسی طرح کا انکار اس پر نہیں ہوا۔ یہی حال ہدایا و صدقات کلہ ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کوئی کھانا لاتا تو پوچھتے کہ صدقہ ہے یا ہدیہ ہے۔ اگر کہا جاتا صدقہ ہے تو خود نہ کھاتے تھے اپنے اصحاب سے کہتے تھے کہ کھاؤ، اگر کہا جاتا کہ ہدیہ ہے تو خود بھی کھاتے اور صحابہ سے کہتے کہ تم بھی کھاؤ، لفظ ایجاب و قبول کہیں منقول ہے۔ منابذہ اور ملامہ میں عزیر اور جہالت ہے، بیع بالتعاطی میں کسی طرح کی جہالت اور عزیر نہیں ہے۔



تَحْرِیمِ حِلِّ الْحَبْلَةِ

حبل اور حبلۃ میں لفظ حا اور بادونوں مفتوح ہیں، بعض لوگوں نے حبل میں با کو ساکن پڑھا ہے یہ غلط ہے۔ حبل مصدر ہے۔ حبلۃ حابل کی جمع ہے جیسے ظلمۃ ظالم کی جمع اور فجرة فاجر کی جمع ہے۔ حبل کا اطلاق زیادہ تر انسانوں میں ہوتا ہے اور کبھی کبھی حیوانات میں بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ اس حدیث کے اندر اطلاق کیا گیا ہے۔

۱) اس کی ایک تفسیر اسی حدیث میں حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے، اور اسی کو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اختیار کیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ اونٹوں کے گوشت کو اُدھار بیچتے تھے اور حبل الجملہ کو اس

اس کے ثمن کی ادائیگی کیلئے وقت مقرر کرتے تھے کہ یہ حاملہ اونٹنی بچہ دے پھر اس بچہ کو حمل ہو۔ اس میں مدت مجہول ہے جسکی وجہ سے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس بیع سے منع فرمایا ہے۔ بخاری نے حضرت نافع سے اس کی تفسیر نقل کی ہے کہ وہ حاملہ ناقہ بچہ دے، اور بخاری میں ایک روایت حضرت نافع سے ہے کہ وہ حاملہ ناقہ بچہ دے اور پھر وہ بڑی ہو اور اس کے حمل ہو اور وہ بچہ دے، ان سب کے اندر مدت مجہول ہے۔

۲) حبل الجملہ مبیع ہو، اسی کو اختیار کیا ہے امام احمد نے، اور اہل لغت نے۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المضامین والملاحیم۔ ملاحیم پیٹ میں جو بچہ ہے، اور مضامین جو نر کے ریڑھ میں لٹکا ہے۔ اس صورت میں بیع کی ممانعت کی وجہ مبیع کا مکروم اور مجہول ہونا ہے۔ علمائے حنفیہ کے یہاں ایک بیع فاسد ہے دوسری بیع باطل ہے۔ اگر بیع کی بنیادی چیزوں میں کمی ہے غلتِ فاعلی کا وجود نہیں ہے، غلتِ مادی کا وجود نہیں ہے، غلتِ صوری کا وجود نہیں ہے تو یہ بیع باطل ہوتی ہے، اور اگر یہ بنیادی عناصر پائے جاتے ہیں اور دیگر چیزوں کے اندر خرابی ہے جیسے مبیع کی مقدار مجہول ہے، مدت مجہول ہے تو بیع فاسد ہے۔ اور اگر مبیع غیر مقدور التسليم ہے تو اس میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے، کچھ لوگ اسکو فاسد کہتے ہیں، کچھ لوگ اس کو باطل کہتے ہیں۔

(۳) جملہ سے مراد انگور کا درخت ہے، اور جبل سے مراد اس کے پھل کا کھانے کے قابل نہ ہو، بدو صلاح نہ ہو۔ لہذا یہ حدیث نفی عن بیع العنب حتمیشتد و نفی عن بیع الثمار حتمیبد و صلاحها کے معنی میں ہوگی۔ جزو سہ: جیم کے فتح کے ساتھ اونٹ کے معنی میں، مذکر ہو یا مؤنث۔ اَنْ تُنْتَجَمَ النَّاقَةُ فعل مجہول بولا جاتا ہے انتجت الناقة ولدت او حان نتاجها یہ فعل مجہول ہی استعمال ہوتا ہے عُنِيَ اِبی میں عُنِيَ فعل مجہول استعمال ہوتا ہے۔ قال الحافظ ابن حجر هذا الفعل وقع في لغة العرب على صيغة الفعل المسند الى المفعول وهو حرف زائد۔

باب تحريم بيع الرجل على اخيه وسو تحريم النجش والتضرع

لا يبيع الرجل على اخيه۔ بعض نسخوں کے اندر نفی کے بجائے نفی ہے اور نفی جملہ خبریہ معنی میں جملہ النشایہ نفی کے ہے۔ شارع کی غرض احکام کو بیان کرنا ہے واقعات اور حالات کو بیان کرنا نہیں ہے۔ اور اگر واقعات و حالات کو بیان کرے تو وہ صحیح اور واقع کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر اسکو جملہ خبریہ ہی مانا جائے تو یہ بات خلاف واقع ہو جائے گی اس لئے کہ بہت سے لوگ اس طرح کی بیع کرتے ہیں۔ اور لا یبیع بعضکم علی بیع بعض میں بعض سے مراد یہاں استغراق ہے۔ اس لئے نفی بمعنی نفی متعین ہے اور اس میں مباذہ پیدا کرنے کیلئے نفی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ لا یسوم المسلم علی سوم المسلم۔ سوم اور سومتہ بین کے کسرہ اور ی کے سکون کے ساتھ مصدر ہے سام یسوم کا۔ سام یسوم سومًا سجاؤ تاؤ کرنا۔ امام مالک نے موطا امام مالک میں لا یبیع الرجل علی بیع اخیه کی تفسیر لا یسوم الرجل علی سوم اخیه سے فرمائی ہے قال مالک وتفسیر قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیمانزی واللہ اعلم لا یبیع بعضکم علی بیع بعض انما ان یسوم الرجل علی سوم اخیه اذا رکن البائع الی السائم وجعل یشتط وزن الذهب ویستبرأ من العیوب وما اشبه هذا مما یعرف به ان البائع قد اراد مباذہ السائم فذلک الذی نفی عنہ۔ دوسرے کی قیمت پر قیمت لگانا اسی وقت میں مکروہ ہے جب قیمت پر رضامندی ہو چکی ہو، اور اگر رضا عدم رضا پر کوئی چیز والت نہ

کرتی ہو، اسی طرح سے نیلام کی بیع جس میں ثمن پر عدم رضا ظاہر ہے ان دونوں شکلوں میں ایک کے دام لگا دینے کے بعد دوسرے کو قیمت لگانا جائز ہے، نیلام آپ نے خود ہی کیا ہے، نکاح کے پیغام میں خود نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فاطمہ بنت قیس کو حضرت اسامہ ابن زید سے نکاح کر نیکا پیغام دیا جبکہ اس سے پہلے معاویہ اور ابو جہم پیغام دے چکے تھے بعض لوگوں نے لاییدیع بعضکم علی بیع بعض کو بیچنے اور خریدنے پر محمول کیا ہے کہ بائع نے خيار شرط کے ساتھ بیچا ہو دوسرا اس سے کہتا ہے کہ تم اس کے ساتھ معاملہ ختم کر کے میرے ساتھ معاملہ کر لو، اسی طرح مشتری نے خيار شرط کے ساتھ خرید رکھا ہے کوئی دوسرا شخص آکر کہتا ہے کہ تم اس بیع کو ختم کر دو اور مجھ سے اس سامان کو خرید کر لو، قیمت پر قیمت لگانے والا گنہگار ہو گا مگر بیع صحیح ہو جائے گی۔ اور امام مالک، امام ابو حنیفہ، اور امام شافعی کے یہاں اور امام احمد سے دور روایت ہے کہ ایک میں بیع صحیح ہوگی دوسری میں بیع فاسد ہو جائے گی۔

لا یخطب علی خطبۃ اخیه الا ان یاذن لہ خطبہ، خاکے کسرہ کے ساتھ ہے اور جمعہ اور عیدین اور نکاح میں خطبہ خاکے ضمہ کے ساتھ ہے۔ ایک کے نکاح کے پیغام پر دوسرے شخص کے نکاح کا پیغام دینا حرام ہے، جب نکاح پر رضا مندی ہو چکی ہو یا رضا مندی کے قریب ہو اور اگر اجازت دے رکھی ہو یا نہ تو رضا مندی ہو نہ تو رضا مندی کے قریب ہو تو ایسی صورت میں نکاح کا پیغام دینا جائز ہے۔

باب تحريم النجش

النجش نون کے فتح اور جیم کے سکون کے ساتھ، اور جیم کے فتح کے ساتھ، نجش کے معنی ابھارنے اور برانگیختہ کرنے کے ہیں۔ بولا جاتا ہے نجشت الصیدا، اور بعض لوگوں نے کہا نجش کے معنی دھوکہ دینے، حیلہ کرنے کے ہیں، اسی واسطے شکاری کو نا نجش کہا جاتا ہے یہاں پر مراد مبیع کی قیمت میں خواہ مخواہ کسی کا اضافہ کر دینا تاکہ دوسرا دھوکہ کھا جائے، اور اسکو زیادہ قیمت پر خرید لے، خود لینے کا ارادہ نہ ہو دوسرے کی رغبت کو خواہ مخواہ برانگیختہ کر کے اس کے ثمن کو بڑھوانا اور دھوکہ دینا ہے۔ مگر یہ کراہت اس وقت میں ہے جب مشتری نے اسکی واقعی قیمت لگا دی ہو، اگر واقعی قیمت سے کم قیمت لگائی ہو اور نا نجش نے قیمت بڑھا کر لگا دی تو یہ نجش منوع نہیں ہے اذا كانت السلعة بلغت قيمتها اما اذا

لم تبلغ لا یکرہ لا انتقاء الخدا ع۔ (شامی ص ۱۳۲)
 اگر اس کی یہ حرکت از خود ہے بائع کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے تو تنہا ناخش گنہگار
 ہوگا، اور اگر بائع کے اشارہ سے ایسا کر رہا ہے تو ایسی صورت میں دونوں گنہگار ہوں گے۔
 اور حنفیہ کے ایک قول کے مطابق اس غرر و خداع کی وجہ سے مشتری کو اختیار ہوگا۔

واعلم انہ لا یرد بغبن فاحش فی ظاہر الروایۃ ویفتی بالرد ان غرہ المشتري
 او البائع او الدلال والا لا ذکر فی تحفۃ الفقہاء ان اصحابنا یقولون فی المغبون
 انہ لا یرد لکن ہذا فی مغبون لم یغرا ما فی مغبون غریکون لما حق الرد
 استدلالاً بمسئلۃ المراجعتہ (شامی ص ۱۵۹) اور ایسی صورت میں شوافع کا بھی دو
 قول ہے۔ ایک قول کے مطابق مشتری کو اختیار ہوگا اور ایک روایت امام احمد بن حنبل کی
 بھی ہے کہ اگر اسکو غبن فاحش ہوا تو مشتری کو اختیار فسخ حاصل ہوگا، اور دوسری روایت
 امام احمد بن حنبل کی ہے، اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ یہ بیع باطل ہوگی۔

تلقی الركبان

رکبان راكب کی جمع ہے، راكب اونٹ سوار کو کہتے ہیں۔ عام طور سے اس زمانہ میں
 غلہ وغیرہ اونٹوں پر لاد کر لاتے تھے اسی تجارتی قافلہ کو رکبان سے تعبیر کیا ہے بھی عن تلقی
 البیوع۔ بیوع بیع کی جمع ہے معنی میں بیع کے، مراد سامان تجارت جسکو بیجا جائے گا۔
 تلقی جلب: جلب مصدر ہے جالب کے معنی میں، تجارتی قافلہ، اور جلب معنی میں مبلوک
 تو مراد غلہ جو تاجر لوگ لاتے ہیں، اس زمانہ کے تاجروں کی عادت تھی کہ سامان وغیرہ
 لاتے اور شہر سے باہر قیام کرتے اور آرام کرتے اسکے بعد شہر میں آتے اور سامان وغلہ کو
 فروخت کرتے، بہت سے لوگ باہر ہی جا کر کے سامان وغلہ خرید لاتے، اس سے نبی کریم
 علیہ السلام نے منع فرمایا کہ بازار میں جب غلہ آجائے تو اس کو خریدا جائے باہر جا کر نہ خریدا
 جائے۔ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتلقوا السلم حتی تبلغ الاسواق
 اس کی حد اپنے بازار کو مقرر فرمایا ہے۔ اور دوسری حدیث میں اپنے فرمایا ہے فمن تلقى
 فاشترى منه فاذا اتى سید السوق فهو بالخيار۔

تلقی جلب کا حکم :- امام شافعی، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک

بلا کسی تفصیل کے جا کر ان سے سامان خریدنا ممنوع ہے، مگر بیع صحیح ہوگی اور گناہ لازم ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قحط سالی ہو اور اس کی کمیابی ہو جس سے لوگوں کو ضرر اور نقصان پہنچ رہا ہے تو ممنوع ہے اور گناہ ہے۔ اور اگر لوگوں کو اس سے کوئی ضرر اور نقصان نہیں ہے تو ایسی صورت میں ممنوع نہیں ہے، ہاں اگر قافلہ والوں کو دھوکہ دیا اور بھاؤ غلط بتایا جس سے غبن فاحش ہوا تو اس دھوکہ دینے کی وجہ سے قافلہ والوں کو خیار ہوگا۔ اسی ضرر اور غرر کی بنا پر حنفیہ کے یہاں بیع ممنوع اور گناہ لازم ہوگا۔ اگر دھوکہ نہیں دیا اور غبن فاحش لاحق ہوا تو عند الا خاف محض غبن فاحش کی وجہ سے خیار نہیں ہوگا مگر امام احمد وشافعی رحمہما اللہ کے یہاں ہر صورت میں خیار ہوگا۔ مالک کو خیار ملنا دلالت کرتا ہے کہ بائع کے حق کی رعایت کی گئی ہے، بازار میں بیٹھنے والا اور باہر جا کر غلہ خریدنے والا دونوں فضل اللہ کے متلاشی ہیں اسلئے ایک کی رعایت میں دوسرے کی حق تلفی مناسب نہ ہوگی، پھر سامان اتنا نہیں ہے کہ سارے بازار والے اس میں شریک ہوں اسلئے امام لیث اور ابن القاسم کا قول ہے کہ خریدے ہوئے سامان میں سب بازار والے شریک ہیں صحیح نہیں ہے۔

بیع الحاضر لباد

دیہاتی جو سامان فروخت کرنے کے لئے آیا ہو اس سے کسی شہری کا کہنا کہ تم میرے پاس سامان رکھ دو میں تھوڑا تھوڑا اسلئے اکیسے فروخت کر دوں گا۔ بادی سے مراد اس شہر کے علاوہ کا باشندہ ہے چاہے دیہاتی ہو یا اور کہیں کا شہری ہو۔ جب دیہاتی از خود سامان فروخت کرے گا تو سستا فروخت کرے گا، اسی لئے آپ نے فرمایا دعوا الناس یرزق اللہ بعضهم من بعض، امام احمدؒ کے یہاں بیع باطل ہوگی تین شرطوں کے ساتھ۔ دیہاتی شہر کے بھاؤ سے ناواقف ہو اور سامان فروخت کیلئے لایا ہو۔ شہری باقاعدہ جا کر دیہاتی سے کہے کہ لاؤ میں فروخت کروں گا۔ بعض حنابلہ نے دوا اور مزید شرط کا اضافہ کیا ہے۔ لوگوں کو اس سامان کی ضرورت ہو اور تاخیر میں پریشانی ہو اور دیہاتی کا ارادہ اس دن کے بھاؤ سے فروخت کرنا ہو۔ شوافع کے یہاں بیع صحیح ہوگی مگر گنہگار ہوگا، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اگر قحط سالی ہو اور کمیابی ہو تو شہر والوں کا ضرر ہے جسکی

کیونکہ یہ بیچنا ممنوع ہو گا ورنہ نہیں۔ ابن عباسؓ و امام بخاریؒ وغیرہ اس ممانعت کو دلالی اور اجرت کے ساتھ فروخت کرنے پر محمول کرتے ہیں اور اس تخصیص پر الدین النصیحة سے استدلال کرتے ہیں۔ مجاہد کہتے ہیں یہ حکم پہلے تھا جب اہل بادیہ کافر تھے بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

باب حکم بیع المصراة

حدیث ابی ہریرہؓ | را۱ عن موسیٰ بن یسار عن ابی ہریرۃ من اشترى شاة مصراة، وفي رواية سهل عن ابی ہریرۃ من ابتاع شاة مصراة وكذلك في رواية ابن سيرين عن ابی ہریرۃ وفي رواية مرة عن ابن سيرين من اشترى شاة مصراة وفي رواية ايوب عن ابن سيرين من اشترى من الغنم وفي رواية الاعرج عن ابی ہریرۃ لا تصرو الابل والغنم وفي رواية همام بن منبه عن ابی ہریرۃ اذا احداكم اشترى لقحة مصراة وفي رواية ابی حازم عن ابی ہریرۃ نهي عن التصرية بلا قيد۔

ان احادیث میں اہل و غنم کی تصریح ہے، بقرہ کا لفظ حدیث میں نہیں آیا ہے مگر اس پر قیاس کی بنا پر اس کا بھی یہی حکم ہے۔ عرب میں زیادہ اہل و غنم تھے اس لئے اس کا نام صراحت کے ساتھ آیا ہوا ہے۔

فی المغنۃ جہور اہل العلم علی انہ لا فرق فی التصریۃ بین الشاة والناقة والبقرة۔ وشد داؤد فقال لا یثبت الخیار بتصریۃ البقرة لان الحدیث لا تصرو الابل والغنم فدل علی ان ما عداهما بخلافهما ولان الحكم ثبت فیہما بالنص والقیاس لا یتثبت بہ الاحکام ولنا قولہ علیہ السلام من اشترى مصراة وفي حدیث ابن عمر من اشترى محفلة ولم یفصل والخبر فیہ تنبیہ علی تصریۃ البقر لان لبنها اغزر واكثر تفعا والتنبیہ حجة عند الجميع

تصریہ کے معنی

اصل التصریۃ جبر الماء صری اللبن فی ضرعها ای حقنہ۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں والمصراة التي

صری لبنھا وحقن فیہ وجمع فلم یحلب ایاماً واصل التصریۃ حبس الماء لقال
منہ صریت الماء اذا حبستہ۔ یعنی جس کے دودھ کو حقن میں روک لیا گیا ہو تاکہ مشتری
کے سامنے اسکو دوہا جائے تو اسکو زیادہ دودھ والا سمجھ کر خریدے۔ صری مشددا وصری
مخفف دونوں ایک معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ نے تہریہ کا ترجمہ کیا ہے: حقن کا باندھنا اور ایک دودن دودھ دینا
بذکر دینا و قال الشافعی التصریۃ ان تربط اخلاف الناقة والشاة وتترك من
الحلب یومین والثلاثة حتی یجتمع لہا لبن فیراہ مشتریہا کثیرا
فیزید فی ثمنہا (خطابی)

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ باندھنے کے معنی میں ضرر آتا ہے تو مصراۃ کی جگہ مصروۃ
ہونا چاہئے مگر مصراۃ استعمال ہوا ہے لہذا اسکا مادہ صری ہے نہ کہ ضرر۔
اس کا ایک جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے کلام میں اس کی تصریح نہیں ہے کہ
تہریہ ضرر سے ماخوذ ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ باندھنا عادت کو بیان کرنے اور مزید وضاحت
کیلئے ہو، اور مصراۃ نام دودھ کے جمع ہونے کی وجہ سے ہو پھر تو جہور کے قول اور امام
شافعی کے قول میں اختلاف نہیں ہوگا اور اگر مصراۃ نام باندھنے کی وجہ سے ہو تو البتہ اختلاف
ہوگا تو کہا جائیگا کہ صری کی اصل ضرر ہے۔ تین رار کے جمع ہونے کی وجہ سے ایک رار کو
یار سے بدل دیا جیسے تظنیت اصل میں تظننت تھا ایک لون کو یار سے بدل دیا یا دسٹاھا
اصل میں دسٹس تھا، ایک سین کو یار سے بدل دیا گیا ہے۔

محفلۃ تحفیل کے معنی جمع کرنا کل شے کثرت، فقد حفلتہ، ضریح حافل
ای عظیم۔

تہریہ تحفیل کی ممانعت تحریر و خدان کی وجہ سے ہے، اگر تہریہ میں غرر و خدان مقصود
نہ ہو اور جانور کو اس سے کوئی خاص ضرر نہ ہو اور کسی مصلحت مثلاً بچوں کیلئے یا مہمان کی
خاطر جمع کیا تو ممنوع نہیں ہے۔

ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث میں ہے اذا باع احدکم الشاة او اللقحة فلا یغفلہا
اخرجه النسائی۔ دوسری روایت ابو ہریرہؓ کی لا تصری والابل والغنم للبیع اخرجہ
النسائی۔ لقہ بکسر اللام افصح ہے جو اونٹنی ابھی جلد ہی بچہ دیتے ہو۔

تغیر و تدلیس | عاقد کو دھوکہ دینا تاکہ عقد پر اقدام کرے حالانکہ وہ عقد اسکی مصلحت میں نہیں ہے اس کی ایک قسم تغیر و قولی جھوٹ بولنا تاکہ وہ

عقد پر اقدام کرے، تغیر فعلی معقود علیہ میں ایسا فعل کرے جس سے وہ واقعی نظر آئے حالانکہ وہ واقعی نہیں ہے۔ تصریح تغیر فعلی کے قبیل سے ہے۔

تغیر قولی میں عند الاخاف غبن فاحش کی صورت میں خیار حاصل ہوتا ہے اور تغیر فعلی میں بھی صحیح قول کے مطابق خیار حاصل ہوتا ہے اور تصریح تغیر فعلی کے قبیل سے ہے۔ شامی ص ۹۴ لان البائع بفعل التصریۃ غر المشتري كما اذا عذر بقوله انها لبون۔

بیع مصرّاة کا حکم | مشتری کو تدلیس کا علم نہیں تھا اور اسکو خرید اتو ائمہ ثلاثہ اور ایک روایت ابو یوسف کی اور امام زفر کے یہاں اسکو واپس

کرنیکا حکم ہے اور عند الاخاف واپس کرنیکا اختیار نہیں ہے۔ قد اختلف العلماء في حكمها فذهب الى القول بظاهر الحديث الائمة الثلاثة واليوسف على ما في شرح الطحاوی ولا سبجانی فقلنا من اصحاب الاما لم يخذ ابو حنیفة و محمد به لانه مخالف للاصول (ص ۹۴) اور مغنی ابن قدامہ میں ہے من اشترى مصرّاة من بهيمة الا نعام لم يعلم تصریته اثم علم فله الخيار في الرد والامساك واليه ذهب مالك وابن ابي ليلى والشافعي وعامة اهل العلم وذهب ابو حنیفة الى انه لا خيار له۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال | اعرج عن ابی ہریرۃ کی حدیث :- فمن ابتاع

بعد ذلك فهو بخير النظيرين بعد ان يحلبها فان رضىها امسكها وان سخطها ردها وصاعاً من تمر۔

اسی طرح موسی بن یسار عن ابی ہریرۃ کی روایت بھی ہے، اور سہیل عن ابیہ عن ابی ہریرۃ، اور محمد بن سیرین عن ابی ہریرۃ کی روایت میں خیار کی تصریح ہے۔

شرح المہذب میں ہے: قال ابن عبد البر حديث المصراة ثابت صحيح لا يدفعه احد من اهل العلم بالحديث اجمع اهل العلم بالحديث على صحته وثبوته عن ابی ہریرۃ۔ رواة الاعرج ومحمد بن سيرين

وابوصالح السمان وھمام بن منبہ وثابت مولى عبد الرحمن ومحمد بن زیاد وموسى بن يسار ومجاهد وابو اسحاق ويزيد بن عبد الرحمن وغيرهم (۲) حديث ابن عمر اخرجہ ابوداؤد وابن ماجة من اتباع محفلة فهو بالخيار ثلثة ايام فان ردّها ردّ معهما مثل او مثل لينها قمحا واسناده ليس بذلك۔ ابن عمر کی ایک روایت ابوہریرہ کی حدیث کے مطابق بھی مروی ہے ان شاء ردّها وصاعاً من تمر۔

(۳) حدیث عمرو بن عوف مزی اخرجہ الدارقطني في كثير من عبد الله وهذا ضعيف جدا قال الشافعي فيہ ركن من اركان الكذب قال ابن حبان له عن ابيه نسخة موضوعة۔

(۴) عن رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وفيه ردّ معهما صاعاً من طعام او صاعاً من تمر اخرجہ البيهقي بسند جيد۔

(۵) حديث انس اخرجہ البيهقي في اسنعمل بن مسلم متروك۔

(۶) حديث ابن مسعود ولكنه اختلف في وقفه ورفعہ ان ابن المبارك ومحي بن سعيد وابن ابى عدى ويزيد وهشاماً وجريداً وغيرهم روية موقوفاً وان ابا خالد رفعه والبخالد هو سليم بن هشام ثقة ومن رفع معه زيادة عن وقفه والحكم على طريقة المحدثين الوقف وتقديمه على رواية الرفع واما على طريقة الفقهاء فينبغي الحكم للرفع۔

پھر اگر مصراۃ کو واپس کرتا ہے تو لبن کے بدل میں ایک صاع تمر دینا لازم ہے ہذا قول اللیث والشافعی واسحاق (الغنی) امام مالک کے یہاں خاص تمر لازم نہیں ہے بلکہ جو بھی وہاں کی عام خوراک ہو اس سے ایک صاع جیسا کہ بعض روایات ردّ معہا مثل او مثل لينها قمحاً آیا ہوا ہے جس سے معلوم ہوا کہ وہاں کی جو عام خوراک ہو وہ مطلوب ہے۔ ذهب مالک وبعض الشافعية الى ان الواجب صاع من غالب قوت البلد۔

احاف کے یہاں واپس کر نیکاً حق نہیں ہے اور رجوع بالنقصان میں دو روایت ہے ایک کی بنا پر رجوع بالنقصان کر سکتا ہے ہل يرجع بالنقصان عندنا فعلى رواية الاسرار لا وعلى رواية الطحاوى نعم قال في شرح المجمع وهو المختار لان

البائع بفعل التصریۃ غرالمشتری کما اذا غرک بقولہ انہا لبون۔
 اخاف کی طرف سے حدیث مصراۃ کی تاویل:۔ (۱) حدیث منسوخ ہے مگر
 اس کے ناسخ میں اختلاف ہے۔ محمد بن شجاع کہتے ہیں کہ البیعان بالخیار مالم
 یتفرقا الا بیع الخیار سے منسوخ ہے۔ آنحضرت علیہ السلام نے تفرق کے بعد جملہ اختیارات
 کو ختم فرمادیا صرف الا بیع الخیار کو باقی رکھا قال الطحاوی ذہبوا الی ان ماروی
 عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک مما تقدم ذکرہ نالہ فی ہذا
 الباب منسوخ فقال محمد بن شجاع نسخہ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 البیعان بالخیار مالم یتفرقا۔ مگر امام طحاوی نے اس کی تردید کی اور کہا کہ مصراۃ میں
 خیار غریب ہے اور تفرق کی وجہ سے خیار غیب ساقط نہیں ہوتا ہے، تفرق کے بعد کسی
 غیب پر مطلع ہوا تو بالا جماع خیار غیب ہوتا ہے۔

(۲) عیسیٰ ابن ابان نے اس کا ناسخ آیت ربو کو قرار دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ ابتداء اسلام
 میں گناہوں کی سزائیں مالی جرمانہ ہوا کرتا تھا جیسا کہ زکوٰۃ نہ ادا کرینوالے اور اسی
 طرح پھل چرانے والے کی بابت حدیث میں اسکا ذکر ہے اسی طرح بیع مصراہ میں تین
 دن کے دودھ کی قیمت ایک صاع تمر سے کہیں زائد ہو سکتی ہے پھر بھی ایک صاع تمر
 کا حکم دیا گیا۔

پھر معاصی کی سزائیں مالی جرمانہ منسوخ کرتے ہوئے فاعتدوا علیہ بثل ما اعتد
 علیکم کا حکم دیا گیا تو مصراۃ کے ساتھ ایک تمر کے لوٹانے کا حکم بھی منسوخ ہو گیا امام طحاوی
 کہتے ہیں کہ عیسیٰ ابن ابان نے حدیث مصراۃ کے منسوخ ہونے کی وجوہ بیان کی ہے اس
 کے سوا ایک اور وجہ بھی اس حدیث کے منسوخ ہونے کی ہے اور وہ اس سے بہتر ہیکہ مشتری نے
 جب دودھ استعمال کر لیا اور اسکو تلف کر دیا تو وہ اس کے ذمہ میں ثابت ہو گیا، جب
 ایک صاع تمر اس کے ذمہ اس کی وجہ سے لازم کیا گیا تو یہ دین کی بیع دین سے ہوئی اور
 آپ نے اس سے منع فرمایا نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الکالی
 بالکالی وهو النسیئة بالنسیئة۔ اس کے علاوہ حدیث عائشہ الخراج بالضمآن کا
 بھی تقاضہ ہے کہ لبن کا عوض واجب نہ ہو جس سے اس حدیث کے منسوخ ہونے کی

تائید ہوتی ہے) تفسیر کے باب جو اصول وقواعد قرآن وحدیث میں مذکور ہیں حدیث مصرۃ
اس کے خلاف ہے جس کی وجہ سے اس حدیث کو شاذ کہا جائے گا
یا اس میں تاویل کی جائے گی۔ تفسیر کا قاعدہ مثل کا وجوب ہے مثل
صوری یا مثل معنوی ہو۔ فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم ہے۔ اور حدیث
مصرۃ میں لبن کا مثل لبن ہے یا اس کی قیمت نہ کہ ایک صاع تمر اس لئے کہ لبن کی
قیمت کبھی ایک صاع تمر سے زائد ہوگی کبھی کم، کبھی برابر بھی ہو سکتی ہے مگر ہر صورت
میں ایک صاع تمر کا وجوب اس قاعدہ کے یقیناً خلاف ہے۔ حافظ ابن حجر نے قیاس
الاصول کو قیاس اصطلاحی سمجھ لیا اور اعتراض کیا کہ اصول تو کتاب وسنت ہیں قیاس
اس کی فرع ہے۔ پھر قیاس کو کیسے سنت پر جو اصل ہے ترجیح ہوگی۔ مگر کہنے والے
کی مراد قیاس اصطلاحی نہیں ہے بلکہ وہ قواعد کلیہ ہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ
سے ثابت ہیں کتاب وسنت کے عموم سے جو قاعدہ کلیہ اخذ کیا گیا ہے اس کے تحت میں یہ
صورت بھی داخل ہے جسکی وجہ سے اس کا تقاضہ اور ہوا اور اس خبر واحد کا تقاضہ اور
ہے اور قواعد کلیہ اس کا ثبوت قطعی اور خبر واحد کا ثبوت ظنی البتہ دونوں کی دلالت
ظنی ہے مگر دونوں ظنی ہونے میں بھی برابر نہیں ہیں جیسے خبر واحد اور خبر مشہور دونوں
مفید قطع نہیں ہیں پھر کبھی آپس میں تفاوت ہے جسکی وجہ سے خبر مشہور کو خبر واحد پر ترجیح
ہے اس لئے خبر واحد کے مقابلہ میں قواعد کا اعتبار ہوگا۔

الغرض ابو حنیفہؒ کا استنباط مسائل میں ایک ضابطہ ہے اور وہ اس ضابطہ
کی ہمیشہ رعایت کرتے ہیں اور یہ مصرۃ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اس ضابطہ کو
شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کی عبارت میں ذکر کیا جاتا ہے اعلم ان المجتہدین الباحثین
عن دلائل الاحکام الشرعیۃ وماخذها لمارأوا الحادیث رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم متعارضۃ وآثار الصمۃ والتابعین مختلفۃ وہی اعم الماخذ والکثا
فی الاحکام تحیروا واختلف رأیہم فی وجہ التفصی عن هذا التعارض و
الاختلاف اما الذی اختاره ابو حنیفہ وتابعوه وهو امر بین جد او بیان
ذلک انا اذا تنبعا فوجدنا فی الشریعۃ صنفین من الاحکام صنف هو القواعد
الکلیۃ المطردۃ المنعکسۃ کقولنا لا تزروا زمرۃ ووزرا اخری وقولنا انعم بالعم

وقولنا الخراج بالضمان وقولنا العتاق لا يحتمل الفسخ وقولنا البيع يتم بالايجاب والقبول وقولنا البينة على المدعي واليمين على ما انكر ونحو ذلك مما لا يحصى و صنف وردت في حوادث جزئية واسباب مختصة كأنها بمنزلة الاستثناء من تلك الكليات فالواجب على المجتهد ان يحافظ على تلك الكليات ويترك ما وراءها لان الشريعة في الحقيقة عبارة عن تلك الكليات والاحكام المخالفة لتلك الكليات لا ندري اسبابها ومخصصاتها على التعيين فلا يلتفت اليها — (فتاوى عزيزي ص ۷)

اسن قاعدے کے مطابق ابو حنیفہ نے قاعد کلیہ کے عموم کو باقی رکھا اور اس حدیث کے لئے دوسرا عمل تلاش کیا۔ جس میں سے ایک محل یہ ہے کہ یہ بیع بشرط انخيار ہے۔ مبسوط میں اس حدیث کی یہی تاویل امام محمد سے نقل کی ہے کہ حملہ علی خيار الشرط وقال بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من اشترى محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام فيه دليل جواز اشتراط الخيار في البيع والمراد خيار الشرط ولهذا قدرة بثلاثة ايام۔

اور تحفیل و تصریح کا تذکرہ خيار شرط لگانے کے سبب کو بیان کر نیکی لئے ہے۔ اس صورت ایک صاع تمر الزام و وجوب کے طور پر نہیں ہوگا بلکہ تحمین معاملہ کے لئے ہے۔ ایک دوسری توجیہ یہ بھی کی جاتی ہے کہ آپ کا یہ فرمان بطور تشریح نہیں ہے بلکہ مصاحمت کے طور پر ہے، نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بہت سے اقوال سیاست و مصلحت کی بنیاد پر ہیں تاکہ امام و خلیفہ وقت اس مصلحت کے مطابق عمل کریں۔ من قبل قتيلافله مسلبيه، من احيى ارضاً ميتة فهي له وغيره اس قسم کی احادیث بہت سے ائمہ کے نزدیک تشریح کے طور پر نہیں ہیں بلکہ انتظامی مصلحت کی بنیاد پر ہیں۔

ائمہ ثلاثہ نے مصراۃ کے حکم کو ضابطہ کے مطابق لائیکسی کو شش کی، مثلاً قاعدہ کی خلاف ورزی کا الزام ہے کہ قاعدہ کا تقاضہ ہے کہ جس قدر تلف ہو اسی قدر ضمان ہو اور یہاں مقدار تلف مختلف ہو نیکی باوجود ایک معین مقدار یعنی بقدر ایک صاع تمر واجب کیا گیا ہے جس کی وجہ سے یہ خلاف قیاس ہو گیا۔

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ تمام مضمون اشار میں یہ ضابطہ نہیں ہے

جیسے کہ موخر میں زخم بڑا ہو چھوڑا ہو ہر صورت میں ایک معین مقدار لازم کر دی گئی اسی طرح یہاں پر خریدتے وقت کھن میں کتنا دودھ تھا باعث نزاع ہو سکتا تھا، اس لئے اس کی ایک معین مقدار کو لازم کر دیا گیا۔ مگر اس جواب میں اس بات کو تسلیم کیا گیا کہ قطع نزاع کیلئے یہ حکم ہے تو اگر کوئی اسکو مصاحبت پر محمول کرتا ہے تو یہ حمل بیجا نہ ہوگا۔ نیز قاعدہ کے مطابق کر نیکی لئے جو مثال پیش کی گئی وہ بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ قاعدہ ذوات الامثال و ذوات الیقیم کے ضمان میں بیان کیا جاتا ہے۔ آپ کی مثال تو ایسی چیز کے ضمان کے بار میں ہے جس کا کوئی مثل ہی نہیں ہے نہ صوری نہ معنوی، پھر ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ایسی بھی نہیں ہے کہ اس میں کسی درجہ میں اضطراب نہ ہو بلکہ ابن عمرؓ کی حدیث جسکو ابو داؤد نے نقل کیا ہے اور سکوت اختیار کیا، اسی میں رد معہا مثل او مثلیٰ لبھا قہحاً ہے جیسا کہ ماقبل میں گذرا۔

اسی طرح عن رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت میں رد معہا صاعاً من طعام او صاعاً من تمر ہے، اس لئے یہ تاویل غلط نہ ہوگی۔

ہمام بن منبہ قال هذا ما حدثنا ابو هريرة عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فذكر احاديث منها وقال۔

ہمام نے ابو ہریرہؓ کی احادیث کو جمع کیا تھا اور اب یہ صحیفہ ہمام بن منبہ کے نام سے شائع بھی ہو چکا ہے۔ یہ صحیفہ نحن الآخرون السابقون سے شروع ہوتا ہے۔ صحیفہ کی ایسی حدیث جو درمیان کی ہوتی ہے اس حدیث کو ذکر کرنا ہو تو اگر تمام ان احادیث کو جو اس سے پہلے ہیں ذکر کریں تو کتاب طویل ہو جائیگی اسلئے اختصار کیلئے امام مسلمؒ نے ہذا ما حدثنا ابو هريرة عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فذكر احاديث منها وقال کا اضافہ کرتے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس صحیفہ کے شروع کی یہ حدیث نہیں ہے بلکہ اس کے بعد کی ہے۔

امام بخاری اعرج عن ابی ہریرۃ کے صحیفہ سے حدیث نقل کرتے تو اسی فائدہ کے لئے اس کی اول حدیث نحن الآخرون السابقون کو نقل کر کے پھر مقصود بالذات حدیث کو نقل کرتے ہیں۔

قال الحافظ والظاهر ان نسخة ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرۃ

كنسخة معمر عن همام عن أبي هريرة ولهذا قل حديث يوجد فيها
الأوهو في الأخرى وقد اشتملتا على أحاديث كثيرة أخرج الشيطان غالبها
وأبتدأ كل نسخة منهما حديث نحن الآخرون السابقون فلم هذا صدر
به البخاري فيما أخرجه من كل منهما وسلك مسلم في نسخة همام طريقا
أخرى فيقول في كل حديث أخرجه منها هذا ما حدثنا أبو هريرة عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر أحاديث منها وقال -

بَابُ طَلَانِ بَيْعِ الْمَكْبُوعِ قَبْلَ الْقَبْضِ

ابن عباسؓ و ابن عمرؓ ابو ہریرہؓ، جابر بن عبد اللہؓ کی احادیث

ابن عباسؓ کی حدیث | مَنِ ابْتِئَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبْعُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ حَتَّى يَقْبِضَهُ حَتَّى يَكْتَالَهُ۔

بیان مذاہب | امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے یہاں ہر طرح کی مبيع کو چاہے غیر منقول ہو یا منقول، کیلی ہو غیر کیلی ہو، مطعم ہو غیر مطعم ہو قبل القبض بیچنا

صحیح نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں منقول کو قبل القبض بیچنا صحیح نہیں اور غیر منقول زمین و جائداد کو جس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو قبل القبض فروخت کرنا صحیح ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے یہاں یہ حکم مطعم کے ساتھ خاص ہے، اور بعض لوگوں کے یہاں جو کیلی یا وزنی یا عددی ہوں ان کو قبل القبض فروخت کرنا صحیح نہیں۔ یہی ایک روایت امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ہے۔

ممانعت کو مطعم کے ساتھ خاص کرنے والوں کی دلیل | (۱) ان چاروں صحابہؓ کی

احادیث میں لفظ "طعام" سے ممانعت کو ذکر کیا گیا ہے۔ مفہوم مخالف کے طور پر لازم آئے گا کہ غیر طعام کا حکم اس کے خلاف ہو۔ (۲) ابن عمرؓ کی حدیث :- وہ فرماتے ہیں کہ میں اونٹ کو درہم سے بیچتا اور اس کے بدلہ میں دینار لیتا اور دینار سے بیچتا اور اس کے بدلہ میں درہم لیتا۔ اس کے بارے میں میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو آپؐ فرمایا: کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ ادھار نہ ہو۔ فقال لا بأس أن تأخذ بعمر يومها مالم تفرقا وبينكما شيء۔ اخرجہ الاربعۃ قال الترمذی لانعرفه مرفوعاً الا من حدیث سہلک۔

اس حدیث سے ثمن میں قبل القبض تصرف کرنا ثابت ہوا، بیع کو بھی اس پر قیاس کرتے ہوئے اس میں قبل القبض تصرف جائز ہونا چاہیے۔ (۳) ابن عمرؓ کی حدیث جس میں آپؐ حضرت عمرؓ سے اونٹ خریدا اور قبل القبض ابن عمرؓ کو ہبہ کر دیا۔ اخرجہ البخاری۔ (۴) جابرؓ کی حدیث۔ جابرؓ سے آپؐ اونٹ خریدا اور قبل القبض ہبہ کر دیا۔ ان دونوں روایتوں میں قبل القبض ہبہ ہے، اسی پر بیع کو بھی قیاس کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کی دلیل | (۱) حکیم بن حزام کی حدیث :- انھوں نے نبی کریم ﷺ سے کہا کہ میں طرح طرح کی چیزوں

کی خرید و فروخت کرتا ہوں، میرے لئے اس میں کیا حلال ہے کیا حرام ہے؟ آپؐ فرمایا: "اذا اشتریت شیئاً فلا تبعه حتى تقبضه" رواہ احمد قال البيهقي اسناداً حسن متصل اس حدیث میں "شیئاً" ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر طرح کی بیع کو قبل القبض بیعنا ممنوع ہے۔ (۲) زید بن ثابتؓ کی حدیث :- ان رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم نہی ان تباع السلع حيث تباع حتى يحوزها التجار الى رحالهم" (اخرجہ ابوداؤد)

اس حدیث میں "سلع" کا لفظ ہے جو عام ہے (۳) عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث جس میں آپؐ نے بہت سی چیزوں سے منع فرمایا ہے، اسی میں ربح مالم یضمن سے بھی منع فرمایا ہے "ولا ربح مالم یضمن" اخرجہ اصحاب السنن۔

اسی مضمون کی حدیث حکیم بن حزام کی بھی ہے کہ آپؐ نے مجھے چار چیزوں سے منع فرمایا اس میں ربح مالم یضمن بھی ہے۔ اخرجہ الطبرانی۔ بیع کو قبل القبض بیچنے سے ربح مالم یضمن لازم آئیگا۔ (۴) حضرت ابن عباسؓ کا اجتہاد کہ اس میں احتمال رہا ہے۔

ابن عباسؓ نے فرمایا کہ مانعت کی حدیث تو طعام ہی کے ساتھ ہے لیکن میرے خیال میں ہر بیع کا یہی حکم ہے "قال ابن عباس احسب كل شیء بمنزلة الطعام" اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا: الا تراهم يتبايعون بالذهب والطعام مرجاً

دوسری روایت میں ہے "ذالك دراهم بدرهم والطعام مرجاً" یعنی مثلاً غلہ شور پیہ میں خریدا اور بائع کو روپیہ دیا مگر قبضہ نہیں کیا، اور اس غلہ کو ایک سو دس روپیہ میں بیچ دیا تو گویا سو کو ایک سو دس میں فروخت کیا۔ وباللہ لازم آیا۔

مانعت کو طعام کے ساتھ خاص کر نیوالوں کی دلیل کا جواب | علماء احناف کے یہاں

تو مفہوم مخالف حجت نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے یہاں مفہوم مخالف کا اعتبار ہے مگر وہ صفت کے قبیل سے ہو شرط کے قبیل سے ہو۔ اگر اسم جنس کے قبیل سے ہو تو اس کو مفہوم لقب کہتے ہیں اس کا کسی کے یہاں بھی اعتبار نہیں ہے۔ طعام مفہوم لقب کی قبیل سے ہے۔ (۲) پھر مفہوم مخالف کا اس وقت اعتبار ہے جب اس کے ذکر کرنیکی اور کوئی خاص غرض نہ ہو۔ یہاں پر مانعت کا حکم عام ہے جیسا کہ مذکورہ بالا احادیث میں مذکور ہے مگر ان اتحاد میں خاص طور طعام کے ذکر کی وجہ یہ ہے کہ اُس وقت میں عام طور سے غلہ ہی کی تجارت ہوتی تھی اس لئے مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا۔ (۳) یا یہ کہا جائے کہ جب طعام میں قبل القبض بیع جائز نہیں ہے جس کی حاجت و ضرورت بھی زیادہ ہوتی ہے تو دوسری چیزوں میں دلالت النص کے طور پر بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ ابن عمرؓ کی استبدال ثمن والی حدیث اس میں قبل القبض ثمن میں تصرف کا ذکر ہے مبیع کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مبیع میں قبل القبض ملکیت تام اور مستقر نہیں ہوتی ہے۔ ہلاکت کی صورت میں عقد ختم ہو جاتا ہے اس لئے اس میں غریا یا گیا۔ اور ثمن میں ملکیت تام اور مستقر ہے اس لئے کہ وہ ذمہ میں ہے ہلاکت سے عقد ختم نہیں ہوتا۔ ابن عمرؓ کی حدیث اونٹ کو ہبہ کرنے والی جس میں بیع کو ہبہ پر قیاس کیا گیا ہے تو امام محمدؒ کے یہاں قبل القبض ہبہ کا تصرف صحیح ہے۔ اس طرح کہ پہلے موہوب لہ کا قبضہ واہب کے نائب ہونے کی حیثیت سے پھر اس کے بعد موہوب لہ کا اپنا قبضہ ہوگا، اور ابی یوسف کے یہاں اگرچہ قبل القبض ہبہ نہیں ہے، مگر قبضہ کی حقیقت تجلیہ ہے۔ اور حدیث مذکور میں ہبہ تجلیہ کے بعد ہوا ہے اس لئے یہ ہبہ بعد القبض ہوا، اور حدیث جابر میں ہبہ کا بعد القبض ہونا تو بالکل واضح ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ چلے گئے تو ان کے پیچھے آدمی بھیج کر بلوایا پھر اونٹ ہبہ کیا۔ یہ حدیث صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے کہ قبضہ کے بعد ہبہ ہوا۔ اگر بالفرض مان لیا جائے کہ اونٹ پر قبضہ نہیں ہوا ہے تو یہ بائع کو اونٹ ہبہ کرنا حقیقتاً نہیں ہے بلکہ اقالہ ہے۔ بائع میں ہے "لو وهبک من البائع فان قبله البائع"

لم تجز الهبة وانفسخ البيع بينهما ويكون اقاله للبيع اس لئے یہاں پر آپ نے جو جابر کو ثمن دیا تھا اس میں ثمن کا ہبہ ہوا ہے۔

مبیع کے قبل القبض فروخت کرنے کی ممانعت کی حکمت | مبیع سے بائع کا علاقہ اور

تعلق ختم نہیں ہوا ہے جس وقت مشتری کو اس سے نفع اٹھاتے ہوئے دیکھے گا طرح طرح کے بہانے کر کے بیع کو فسخ کرنے کی کوشش کرے گا اور جھگڑا پیدا ہو گا اس لئے مشتری کو مبیع پر تسلط سے پہلے تصرف سے روک دیا گیا ہے، نیز مبیع میں قبل القبض بیع کی اجازت دینے میں مبیع کو صارفین تک پہنچنے میں واسطے بڑھتے چلے جائیں گے، جتنے واسطے بڑھیں گے مبیع کی قیمت بھی بڑھتی جائے گی اور صارفین کیلئے پریشانی کا سبب ہوگی ہندوستان کی آزادی سے پہلے ہندوستان میں قحط پڑا، ایک مہاجن نے ایک جہاز غلہ خرید کر ہندوستان روانہ کیا راستہ میں اس مہاجن سے دوسرے مہاجن نے، اس سے تیسرے نے خریدا۔ اس طرح ہندوستان آتے آتے دسیوں مرتبہ خریدا اور بیچا گیا۔ جس کی وجہ سے اسکی قیمت عام لوگوں کی قوت خرید سے باہر ہو گئی اور ہزار ہا آدمی بھوکوں مر گئے۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی دلیل | ان حضرات کی وہی دلیل ہے جو امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی ہے کہ قبل القبض

بیچنے میں ربح مالم یضمن لازم آئیگا۔ اس میں ان دونوں حضرات نے اتنا تصرف کیا کہ ضمان کی ضرورت ایسی چیزوں میں پڑتی ہے جس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور غیر منقول میں ہلاکت کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس سے غیر منقول کو مستثنیٰ کر لیا اور اس کو منقول کے ساتھ خاص کر دیا۔ ہاں اگر کوئی غیر منقول ایسا ہو جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہو جیسے کوئی زمین لب دریا ہو اور ہر وقت دریا کے رخ بدلنے کا اندیشہ ہو، یا مکان کی عمارت خستہ ہو ہر وقت گرنے کا اندیشہ ہو تو ایسے غیر منقول کو قبل القبض بیچنا جائز نہیں اس لئے کہ اس میں بھی عقد کے ختم ہونے کا غرر و احتمال ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور نقلی دلیل بھی موجود ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنی زمین جس کو دیکھا نہیں تھا اس کو حضرت طلحہؓ کے ہاتھ فروخت کیا۔ جب دیکھا نہیں تو قبضہ بھی نہیں کیا ہے نہ خود، نہ اپنے وکیل کے ذریعہ۔ اس لئے کہ وکیل کا دیکھنا اور قبضہ کرنا مؤکل کے دیکھنے اور قبضہ کرنے کے حکم میں ہے۔

حَتَّى يَقْبِضَهُ أَوْ يَسْتَوْفِيَهُ [قبضہ کی حقیقت] اخاف وموالت کے یہاں
 مبيع پر قبضہ کی اجازت کے ساتھ اس کا تخلیہ بھی ضروری ہے۔ التسليم يكون بالتخلية
 على وجه يتمكن من القبض بلا مانع بان يكون مفرداً غير مشغول بحق الغير ولا
 حائل بان يكون في حضرة وشرط في الاجناس شرطاً ثالثاً وهو ان يقول خلعت
 بينك وبين المبيع الظاهر ان المراد به الاذن بالقبض لا خصوص لفظ التخلية
 تخلیہ کے بعد ہر طرح کی مبيع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں آجاتی ہے لیکن جو
 مبيع کیل یا وزن کی شرط کے ساتھ بیچی گئی ہیں ان کے تخلیہ سے قبضہ ناقص رہتا ہے جسکی
 وجہ سے اسکو بیچنا اور اس سے نفع اٹھانا کیل اور وزن سے پہلے جائز نہیں ہے۔
 ان باع مكايلاً او موازنة في المكيل والموزون وخلفه لا خلاف في ان
 المبيع خرج عن ضمان البائع ودخل في ضمان المشتري وكذا الخلاف في
 ان لا يجوز للمشتري بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن (بدائع ۲۳۲)
 امام شافعی اور امام احمد کے یہاں ہر مبيع کا قبضہ اس کے مناسب حال ہوتا ہے اگر اس
 کو بشرط الكيل والوزن بیچا ہے تو اس کا قبضہ کیل و وزن سے ہوگا۔ اگر بشرط الكيل والوزن
 نہیں ہے وہ چیز ہاتھ میں آسکتی ہو تو ہاتھ میں لینا ضروری ہے اور ہاتھ میں نہ آسکتی ہو
 تو اس جگہ سے منتقل کرنا ضروری ہے اور زمین و جائداد سے تو قبضہ کرنے کیلئے تخلیہ ضروری
 ہے۔ ان القبض في العقار ونحوه بالتخلية وفي المنقول بالنقل وفي متناول اليد
 التناول به وبه قال احمد وقال مالك وابو حنيفة القبض في جميع الاشياء
 بالتخلية قياساً على العقار۔ (شرح المذهب ج ۹ ص ۲۸۳)

حَتَّى يَكْتَالَه۔ ہر مبيع کا کیل کرنا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ اندازہ سے خریدی ہوئی
 چیز کو ابن عمر کی حدیث میں منتقل کرنے کا حکم دیا گیا ہے کیل کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ اور ایک دوسری
 حدیث ہے "اذا سميت الكيل فكل" رواه الاثرم۔ جس سے معلوم ہوا کہ جب بشرط الكيل
 خریدے تو اس پر قبضہ تمام کیلئے ضروری ہے۔ خریدنے والے نے بشرط الكيل خریدا
 اور بائع نے اس کے سامنے کیل کر دیا تو بائع کا کیل کر دینا کافی ہے، الگ سے مشتری کو
 کیل کرنے کی ضرورت نہیں ہے ہاں اگر وہ اس کے بعد کسی دوسرے کے ہاتھ بشرط الكيل
 بیچے گا تو مشتری ثانی کیلئے اس میں تصرف کرنے کے لئے دوبارہ کیل کرنا ضروری ہوگا

پہلا کیل کافی نہ ہوگا اسلئے کہ دو عقد ہو گیا تو دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہو گیا۔ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع الطعام حتی یجری فیہ الصاعان۔ رواہ ابن ماجہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس وقت مشتری اول کیلے کیل ہو رہا تھا اس جگہ مشتری ثانی موجود تھا اور اس کیل کو دیکھ رہا تھا پھر اس نے اس کو مشتری اول سے بشرط الکیل خرید لیا تو اس کو کیل اول پر اعتماد کر کے اکتفا کرنا صحیح نہیں ہوگا بلکہ دوبارہ کیل کرنا ہوگا مگر فیض الباری میں شاہ النور صاحب نور اللہ مرقدہ کی رائے ذکر کیا ہے کہ مشتری ثانی کو کیل اول پر اعتماد کرنا صحیح ہے اور اس حدیث کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے اور دوبارہ کیل کر لینے کو مستحب قرار دیا ہے۔

حدیث ابن عمرؓ | جزافاً۔ جازف کا مصدر ہے۔ جیم کے کسرہ کے ساتھ افصح ہے اور اس میں ضمہ اور فتح بھی جائز ہے۔ جزاف کے معنی تخمینہ کرنا

کے ہیں۔ ابن عمرؓ کی حدیث میں غلہ خریدنے کے بعد ایک روایت میں اس مکان سے منتقل کرنے کا حکم ہے۔ "حتی تنقلک من مکانہ" اور دوسری روایت میں گھر لے جانے کا حکم ہے۔ حتی یووجه الی رحالہم۔ اس حدیث سے شوافع اور حنابلہ نے استدلال کیا ہے کہ قابل انتقال چیزوں پر قبضہ کیلئے نقل مکانی ضروری ہے اس لئے کہ آپؐ نے نقل مکانی کا حکم دیا ہے۔ احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ اپنے گھر لے جانا بالاتفاق علماء کے قبضہ کیلئے لازم نہیں ہے بلکہ یہ حکم عادت کے مطابق ہے کہ لوگ خرید کر گھر لیجاتے ہیں۔ اسی طرح سے اس جگہ سے ہٹانے کا حکم اس لئے دیا گیا کہ کہیں لوگ خریدنے کے بعد فوراً دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا نہ شروع کر دیں بغیر قبضہ کئے ہوئے۔ اس لئے یہ سب کنایہ ہوگا قبضہ سے۔ امام محمدؒ موطا میں فرماتے ہیں "انما کان یراد بهذا القبض لعل یشیع شیئاً من ذلک حتی یقبضہ"۔ اس کے تحت محشی لکھتے ہیں "المقصود منہ تحصیل القبض لانہ لو جوز البیع هناك تسارع الناس الی البیع قبل القبض فی ذلک المكان ۳۳۳"۔

حدیث ابو ہریرہؓ | قال لمروان احدثت بیع الربوا فقال مروان ما فعلت فقال ابو ہریرہ احدثت بیع الصکاک۔

طعام کی بیع قبل القبض پر ابو ہریرہؓ نے ربوا کا اطلاق کیا ہے یہ بیع فاسد ہے ربوا اصطلاحی نہیں ہے۔ بیع فاسد پر تغلیظ ربوا کا اطلاق صحابہ کرام سے ثابت ہے۔ بخش کرنے والے پر

عبداللہ بن ابی اوفیٰ نے آکل الربوا کا اطلاق کیا ہے۔

صکالٹ۔ صک کی جمع ہے یہ چک کا معرب ہے۔ یہاں پر چک سے مراد حکومت کی جانب سے وہ کاغذ اور کارڈ ہے جس میں وظیفہ یا تنخواہ کے طور پر غلہ پانے والے لوگوں کا نام اور اسکی مقدار لکھی ہوئی ہوتی ہے جس کو دکھلا کے غلہ وصول کیا جاتا ہے التمراد ہننا الورقة التي تخرج من ولی الامر بالرزق لمستحقہ بان یکتب فیہا للانسان کذا وکذا من طعام او غیرہ (نووی)۔ فمنہا ما یكون بعمل کارزاق القضاء والسمال ومنہا ما یكون بغیر عمل كالعطاء لاهل الحاجة (المنتقى)

چک کو فروخت کرنے کا حکم | اس چک کو فروخت کرنا حقیقت میں اس غلہ کو فروخت کرنا ہے جو چک دکھلا کر ملے گا۔ امام ابوحنیفہؒ

کے یہاں یہ غلہ حکومت کے ذمہ دین ہے اور دین کو مدیون کے علاوہ دوسرے کے ہاتھ قبل القبض فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ موطا میں باب الرجل یكون له العطاء والدين على الرجل فیبيع قبل ان یقبضہ کے تحت فرماتے ہیں: لا ینبغی للرجل ان یبیع دیناً له على الانسان الا من الذی هو علیه لان بیع الدین غرر لا یدری أیخرج منه ام لا وهو قول ابی حنیفہؒ ۳۵۵۔ اور حدیث ابوہریرہؓ میں بھی حضرت ابوہریرہؓ نے چک کی بیع کو ربوا کہتے ہوئے نبی کریم علیہ السلام کی حدیث ”نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام حتی یستوفی“ کو پیش کیا ہے۔ اس کا بھی ظاہر یہی ہے کہ انھوں نے چک کے مالکین کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے اور مروان کے سپاہیوں نے اس چک کو ضبط کر لیا۔ بائع ص ۸۲ میں ہے ”اما بیع هذه الديون من غیر من علیه الدين والشاء بها من غیر من علیه ینظر ان اضاف البیع والشاء الى الدين لم یجز..... لان ما فی ذمہ فلان غیر مقدور التسليم فی حقہ والقدرۃ على التسليم شرط انعقاد العقد ولو باع هذا الدين من علیه الدين جاز لان باع ما هو مقدور التسليم عند الشراء لان ذمته فی یدہ“ اور اسی چک کو برامۃ اور جامکیہ کے لفظ سے شامی وغیرہ میں بیان کیا گیا ہے اور اس بیع کے ناجائز ہونے کا ذکر ہے (شامی ج ۴ ص ۳۱)

امام مالک کے یہاں چک کا غلہ بطور وظیفہ کے ہو اور وہ کسی عمل کے عوض میں نہ ہو اجرت کے طور پر نہ ہو تو اس کو قبل القبض فروخت کرنا جائز ہے اور جو بطور تنخواہ کے

ہو وہ جائز نہیں ہے۔ قال ابن حبيب ما كان من ارضاق القضاة او الكتاب
او المودنين واصحاب السوق من الطعام فلا يباع حتى يقبض وما كان من
صلة او عطية من غير عمل فذلك جائز (السنن)۔ اور امام شافعی کے یہاں
چک کے ذریعہ چاہے تنخواہ کے طور پر ہو یا وظیفہ کے طور پر، جب اس کو بادشاہ نے الگ کر لیا
تو اس کا قبضہ مقررہ کا قبضہ ہو گیا اور اس کو فروخت کرنا صحیح ہے ہاں اگر اس کو خریدنے
والا اب دوسرے کے ہاتھ قبل القبض فروخت کر رہا ہے تو یہ مبیعہ کو قبل القبض فروخت
کرنا ہوگا جو ممنوع ہوگا۔ حتی صاحب التلخیص عن نص الشافعی ان الارضاق الذی
يخرجها السلطان للناس يجوز بيعه قبل القبض فمن الاصحاب من قال هذا اذا فرزه
السلطان فتكون يد السلطان في الحفظ يد المقر، ويكفي ذلك لصحة البيع۔ امام نوویؒ نے
اسی کو اصح قرار دیا ہے اور فرمایا کہ اس بیع کی صحت کے قائل المتولی اور دوسرے لوگ
ہیں اور یہی نے اس سلسلہ میں صحابہ کے آثار نقل کئے ہیں جو صراحتہً اس کے جواز پر دلالت
کرتے ہیں۔ اس اصح کے خلاف شوافع کا ایک دوسرا قول ہے کہ یہ بیع اس وقت میں صحیح
ہوگی جب بادشاہ بانٹنے کیلئے وکلاء کے حوالہ کر دے اب وکلاء کا قبضہ مقررہ کا قبضہ ہوگا،
وکلاء کے حوالہ کرنے سے پہلے جائز نہیں ہے۔ ان حضرات نے اپنے استدلال میں مؤطا
مالک کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے کہ مروان کے یہاں حضرت زید بن ثابت اور
ایک دوسرے صحابی گئے اور ان دونوں نے فرمایا کہ تم ربوا کی بیع کو حلال کر رہے ہو۔
اس نے پوچھا کیا بات ہے تو انھوں نے کہا "هذه الصكوك تباعها الناس ثم
باعوها قبل ان يستوفوها۔ اس میں خریدنے کے بعد پھر قبل القبض اسکو بیچنے کا ذکر ہے
اس لئے وہ حضرات اس مانع کو دوسری بیع پر محمول کرتے ہیں اسی طرح مؤطا مالک
کی ایک دوسری روایت میں عمر بن خطاب نے حکیم بن حزام کو غلہ خریدنے کا حکم دیا تھا
تو حکیم بن حزام نے قبل القبض اس کو فروخت کر دیا۔ عمر بن خطاب کو جب اس کی اطلاع
ملی تو انھوں نے اس بیع کو فسخ کر دیا۔ احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ زید بن
ثابت والی روایت میں ہے کہ مروان کے سپاہیوں نے لوگوں کے ہاتھ سے چک لیکر
ان کے مالکین کے حوالہ کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں بیع کو فسخ کر دیا، اور اسکو صرف
دوسری بیع پر محمول کرنا ظاہر کے خلاف ہے اور حکیم بن حزام کی روایت میں چک کے

خریدنے کا کوئی تذکرہ ہی نہیں ہے اس میں تو غلہ خریدنے کا ذکر ہے اور اس غلہ پر قبضہ کرنے پہلے اس کو فروخت کر دیا جسکی وجہ سے عمر بن خطاب نے اس کو رد کر دیا اس لئے اس کو استدلال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

(ف) چک کی بیع کی مناسبت سے حقوق کی بیع کے احکام کو مختصر طور سے بیان کیا جا رہا ہے۔

اس خصوصی علاقہ اور تعلق کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے شرعاً صاحب حق کو کسی شے پر یا شخص پر تسلط حاصل ہوتا ہے یا اس شخص پر ذمہ

حق کی تعریف

داری عائد ہوتی ہے۔ پھر حقوق کی مختلف قسمیں بیان کی جاتی ہیں: مالی حق جس کا تعلق

مال سے ہو۔ غیر مالی حق جس کا تعلق مال سے نہ ہو جیسے حق قصاص وغیرہ۔ یعنی حق۔

جس کا تعلق عین شئی اور ذات شئی سے ہو جیسے ماں کا حق حضانت، کفالت بالنفس، حق

ملکیت اپنے مکان پر۔ شخصی حق جس کا تعلق عین شئی سے نہ ہو بلکہ ذمہ سے ہو۔ بعض حقوق

ایسے ہیں کہ اس کو دوسرے کی طرف عوض یا بلا عوض ساقط یا منتقل نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اور نہ اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے اور بعض حقوق ایسے ہیں کہ اس کو دوسرے کی طرف منتقل نہیں کیا

جاسکتا ہے مگر عوض لیکر ساقط کیا جاسکتا ہے۔ جیسے قتل عہد میں حق قصاص، نکاح میں حق نکاح، طلاق

بالمال یا خلع کی شکل میں، اور بعض حقوق ایسے ہیں کہ اس کو دوسرے کی طرف منتقل کیا جاسکتا ہے، مگر عوض

لینا صحیح نہیں ہے۔ جیسے خفیہ کے یہاں حق نقلی ہے، چھت کے اوپر مکان بنوانے کا حق، اور بعض حقوق

ایسے ہیں کہ اس کا عوض لیکر منتقل کیا جاسکتا ہے۔ اور اس کو بیچا جاسکتا ہے، جیسے حق مرد در حق سیل یا بعض شکلوں میں

اب کس طرح کے حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے اور اس کا عوض لیکر اس حق کو ساقط

کرنا صحیح ہے۔ علامہ شامی نے نقل کیا ہے کہ جو حق اصالتاً ثابت ہو اور اس سے دفع ضرر

مقصود نہ ہو اس کا عوض لینا صحیح ہے اور جو دفع ضرر کیلئے مشروع ہو اس کا عوض لینا

صحیح نہیں ہے۔ حاصلہ ان ثبوت حق الشفعة للشفیع وحق القسم للزوجة وکذا

حق النکاح فی النکاح للمخیره انما هو لرفع الضرر عن الشفیع والمرأة وما ثبت لذلک

لا یصح الصلح عنه لان صاحب الحق لما رضی علم انه لا یتضرر بذلک فلا یستحق شیئاً

اما حق الموصی له بالخدمۃ فلیس لذلک بل ثبت له علی وجه البر والصلۃ فیکون ثابتاً

له اصلۃ فیصح الصلح عنه اذا نزل عنه لغیره ومثلہ ما مر عن الاشباہ من حق القضا

والنکاح والرق حیث صح الاعتیاض عنه لانه ثبت لصاحبه اصلۃ لا علی وجه

رفع الضرر عن صاحبه (شامی ج ۳ ص ۱۵) اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ عوض کے جائز اور ناجائز ہونے کا مدار عرف پر ہے بشرطیکہ وہ عرف نص و اجماع کے خلاف نہ ہو۔ عرف میں جسکو مال یا مال کے حکم میں سمجھا جاتا ہے اس کی خرید و فروخت اور اس کا عوض لینا صحیح ہے اور جس کو عرف میں مال یا مال کے حکم میں نہیں سمجھا جاتا ہے اس کی خرید و فروخت اور اس کا عوض لینا صحیح نہیں ہے۔ بعض لوگ اس کی ایک دوسری طرح تفصیل کرتے ہیں کہ بعض حقوق ایسے ہیں جن سے مقصود مال ہوتا ہے جیسے حدیث میں مذکورہ چک یا مدرسوں میں ٹکٹ طعام یا ہنڈی وغیرہ کہ مقصود اس سے چک کے اندر جو غلہ ہے۔ ٹکٹ طعام سے غرض وہ کھانا ہے جو اس ٹکٹ پر ملے گا۔ ہنڈی میں وہ روپیہ ہے جو ہنڈی میں لکھا ہوا ہے۔ ان چیزوں کی بیع قبل القبض صحیح نہیں ہے۔ بعض حقوق ایسے ہیں جن سے مقصود منفعت کا مالک ہونا ہے جیسے حق مرد ہے حق تعلی وغیرہ۔ اس میں فقہاء حنفیہ کا قول یہ ہے کہ اگر اس منفعت کا تعلق ایسی چیز سے ہے جو دائماً باقی رہنے والی ہے اور اس کی مقدار بھی معلوم ہے تو اس کی بیع جائز ہے۔ اور اگر اس منفعت کا تعلق ایسی چیز سے ہے جو دائماً باقی نہ رہنے والی نہیں ہے اگرچہ اس کی مقدار معلوم ہو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ اسی بنیاد پر حق تعلی کا بیچنا صحیح نہیں ہے اور میل مار کا حق جو چھت پر ہو جائز نہیں ہے مگر امام مالک کے نزدیک حق تعلی کا بیچنا صحیح ہے اسلئے اس طرح کے حقوق کو معتبر عند الشرع عرف کے حوالہ کیا جائے کہ معتبر عند الشرع عرف میں وہ مال یا مال کے حکم میں ہے تو اس کی بیع کو جائز قرار دیا جائے۔ حقوق کی قسموں میں ایک قسم حق تصنیف و تالیف ہے اور اسی طرح سے دو کالوں اور کمپنیوں کے نام ہیں ان کو حقوق ابتکار سے تعبیر کیا جاتا ہے بہت سے لوگوں نے اس کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے۔ موجودہ دور میں یہ سب مال کے حکم میں ہیں اسلئے بہت سے لوگوں نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

بَابُ تَحْرِيمِ بَيْعِ صَبْرَةِ التَّمْرِ لِجَمْعِهِ بِتَمَرٍ

جابر بن عبد اللہ کی حدیث | اموال ربویہ میں جب ایک جنس کے ہوں تو ایجاب و قبول کرتے وقت مماثلت کا علم ضروری ہے۔ اگر مماثلت

کا علم نہیں ہوگا تو اس میں احتمال ہوگا کہ دونوں برابر ہوں یا ایک کم ہو دوسرے زیادہ ہو جسکی وجہ سے احتمال رہو اپنا لیا ہے۔ جیسے رہو انا جائز ہے احتمال رہو اسے بھی بیع فاسد ہوتی ہے اور جب مختلف اجنس ہوں تو کمی زیادتی جائز ہے اور ادھار ناجائز ہے۔ اس طرح ایک جنس کی مقدار معلوم ہو دوسرے جنس کی مقدار معلوم نہ ہو تو بھی یہ بیع جائز ہوگی۔

باب ثبوت خیار المجلس للمبتاعین

ابن عمر اور حکیم بن حزام کی حدیث | ایجاب وقبول کے تمام ہونیکے بعد عاقدین میں سے ہر ایک کو اس بیع کے ختم کرنے کا اختیار ہے

یا نہیں؟ امام مالک اور امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے تمام ہونیکے بعد وہ عقد لازم ہو جاتا ہے، عاقدین میں سے کسی ایک کو تنہا یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ اس عقد کو ختم کر دے۔ امام شافعی اور امام احمد کے یہاں جب تک مجلس باقی ہے عاقدین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ اس عقد کو باقی رکھے یا ختم کر دے۔ اس طرح کے اختیار کو خیار مجلس کہا جاتا ہے۔ حدیث میں دو لفظ ہیں (۱) البیان (۲) الم یفرقا۔ البیان سے امام شافعی واحد کے یہاں جو بیع و شرائر کر چکے ہیں۔ اسی طرح سے الم یفرقا سے تفرق بالابدان مراد ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے یہاں متساوین مراد ہیں اس لئے کہ اسم فاعل وصف مشبہ میں حقیقی معنی زمانہ حال ہے، ماضی اور مستقبل مجاز ہے ایجاب وقبول کے بعد عقد پورا ہو گیا اس کے بعد عاقد کا اطلاق باعتبار مجاز ہوگا، والحقۃً اولیٰ بالمجاز

امام شافعی اور امام احمد کا استدلال | ابن عمر اور حکیم بن حزام کی حدیث البیان کل واحد منهما بالخيار

علی صاحبہ مال م یفرقا سے ہے۔ اس حدیث میں ایجاب وقبول کے بعد بھی بیع کو لازم نہیں قرار دیا گیا بلکہ متبائعین میں سے ہر ایک کو فرخ کا اختیار دیا گیا جس تک کہ ایک دوسرے سے الگ نہ ہو جائیں۔ جب مجلس سے الگ ہو جائیں گے اس وقت میں یہ بیع لازم ہوگی جس سے معلوم ہوا کہ تفرق بالابدان مراد ہے اور البیان سے مراد جو ایجاب وقبول کر چکے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کی دلیل | آیت قرآنی "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُلُوا

تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ" الا ان تكون تجارة عن تراض سے ثابت ہو رہا ہے کہ تراضی جب
ایجاب و قبول کے ذریعہ حاصل ہو گئی تو ان اموال کا استعمال کرنا صحیح ہو گیا اور بیع کے اندر
مشتري کی ملکیت ثابت ہو گئی اسی طرح ثمن میں بائع کی ملکیت ثابت ہو گئی چنانچہ نبی کریم
علیہ السلام نے حضرت عمرؓ سے ایک اونٹ خریدا اور خریدنے کے بعد عبداللہ بن عمرؓ کو ہبہ کر دیا۔
(رواہ البخاری)۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایجاب و قبول کے بعد بیع لازم ہو گئی اور جانہن میں سے
ہر ایک کو تصرف کا حق حاصل ہو گیا اسی بنا پر نبی کریم علیہ السلام نے اس میں تصرف
کر کے ابن عمرؓ کو ہبہ کر دیا۔ چنانچہ بخاری نے عنوان قائم کیا ہے: "اذا اشتري شيئاً فوهبة
من ساعته قبل ان يتفرقا" اور پھر اس حدیث کو ذکر کیا ہے۔ اسی طرح سمرہ بن
جندب کی حدیث نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور نسائی کا لفظ ہے: "البيعان بالخيار
مالهم يتفرقا وياخذ كل واحد من البيع ما هو" ایجاب و قبول کے تام ہونیکے بعد جتنا
چاہے لے اور جو چاہے لے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایجاب و قبول کے تام ہونے سے پہلے
اس طرح کا حق ہوتا ہے۔ اس حدیث سے پتہ چلا کہ "يتفرقا" کا مطلب ایجاب و قبول سے فارغ
ہونا ہے۔ ایجاب و قبول کے بعد اگرچہ مجلس میں ہو "ما هو" کو لینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔
اس لئے البيعان بالخيار میں خيار سے خيار قبول مراد ہے اور مالهم يتفرقا میں تفرق سے
تفرق بالا قوال مراد ہے یعنی ایجاب و قبول کا تام ہونا اور نبی کریم علیہ السلام سے اکثر روایتوں میں
"البيعان بالخيار مالهم يتفرقا" ہی مروی ہے "البيع بالخيار" اور اسی طرح سے "او يخذ
احدهما الآخر" مروی نہیں ہے۔ اکثر الروایات عن النبي صلى الله عليه وسلم البيعان
بالخيار مالهم يتفرقا من غير تقييد وتخصيص فكذا رواه حكيم بن حزام وابو برة والكثر
الروایات عن ابن عمر (مغنی ابن قدامة ج ۳ ص ۵۶)

امام محمدؒ نے تفرق سے تفرق بالا قوال ہی مراد لیا ہے اور خيار سے خيار قبول مراد لیا ہے چنانچہ
امام محمدؒ موطا میں لکھتے ہیں: "قال محمد تفسيرة عندنا على ما بلغنا عن ابراهيم النخعي انه
قال البيعان بالخيار مالهم يتفرقا عن منطق البيع" یعنی بات مکمل کر کے فارغ ہو گیا۔ مالهم يتفرقا
عن الايجاب والقبول۔ اور کتاب الحج میں لکھتے ہیں: "المعنى في هذا اذا قال البائع

بعثك فالمشترى بالخيار ان شاء قبل وان شاء لم يقبل انما تفسير هذا الحديث على هذا الوجه "یعنی خیار سے مراد خیار قبول ہے۔ امام محمد کے اس قول پر کہ تفرق سے تفرق بالاقوال مراد ہے، اور تفرق بالاقوال سے ایجاب و قبول میں باہم موافقت مراد ہے۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ تفرق کے معنی افتراق و اختلاف کے آتے ہیں نہ کہ باہم موافقت و مطابقت کے۔ ان اللفظ لا یحتمل ما قالوا اذ ليس بين المتبايعين تفرق بلفظ ولا اعتقاد انما بينهما اتفاق على الثمن والمبيع بعد الاختلاف فيه (مغنی ابن قدامہ ج ۳ ص ۵۶۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ تفرق توافق کے معنی میں آتا ہے۔ کہا جاتا ہے علی ماذا اتفارقتم ای علی ماذا اتفقتم۔ اسی طرح بولا جاتا ہے تشاور القوم فان فرقوا عن کذا ایراد به الاجتماع علی قول والرضاء به۔

اس کو اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ تفرق کنایہ ہے فارغ ہونے سے اس لئے کہ جب ایجاب و قبول تام ہو گیا تو مجلس سے الگ ہونا ممکن ہو گیا، اس طرح تفرق بالابدان کو تفرق بالاقوال کیلئے کنایہ کے طور پر استعمال کیا گیا اور کنایہ میں لفظ کا مدلول اور معنی موضوع لہ کا وجود ہوتا ہے مگر وہ غرض متکلم نہیں ہوتا بلکہ غرض متکلم اس معنی موضوع لہ کے لوازم ہوتے ہیں۔ حتیٰ تیفرقا کا ایک دوسرا مطلب امام ابو یوسف اور عیسیٰ بن ابان سے منقول ہے کہ اس تفرق سے تفرق بالابدان مراد ہے اور اس میں ایجاب کے بعد قبول کرنیکی مدت کو بیان کیا گیا ہے کہ مخاطب اس قول کو کب تک قبول کر سکتا ہے۔ تو اس حدیث میں بتلایا گیا کہ جب تک مجلس باقی ہے قبول کرنیکا اختیار باقی ہے۔ جب تفرق بالابدان ہو گیا مجلس بدل گئی تو اپنے قبول سے موجب پر اس کے ایجاب کو لازم نہیں کر سکتا ہے، مجلس کی تمام ساعتوں کو ایک ساعت کے حکم میں مانا گیا ہے اس لئے جب تک مجلس موجود ہے مخاطب کا قبول اس کے ساتھ متصل و مربوط ہو جائیگا۔ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو ہم کو معلوم نہ ہوتا کہ مخاطب کا قبول کب تک ایجاب کے ساتھ اس کا اتصال و ارتباط ہو سکتا ہے۔ تنازع العلماء فی تاویل التفرق فقالت طائفة هو قول البائع للمبتاع وقول المبتاع قد قبلت ذلك منك ويكون للبائع الرجوع عما قال قبل قبول المبتاع ويكون للمبتاع القبول ما لم يفارق البائع ببدنه فان فارق ببدنه لم يكن له قبول ذلك ومن يذهب الى هذا ابو يوسف وعيسى بن ابان (المعتصم ص ۲۶۵)

شوافع اور حنابلہ کی طرف سے اعتراض | "حتیٰ یتفرقا" کے بعد ابن عمرؓ کی روایت میں "الابیع الخیار" اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی

روایت میں "الا ان یكون صفقة خیار" کا اضافہ ہے جسکو آسانی کے ساتھ خیار شرط پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ خیار شرط کی وجہ سے مجلس کے بعد بھی بیع کے لینے نہ لینے کا اختیار باقی رہے گا مگر ابن عمر کی دوسری روایتوں میں دوسری طرح کے الفاظ مروی ہیں۔ خاص طور سے یہ جملہ "او یخیر احدھما الاخر فان خیر احدھما الاخر فتبا یغای علی ذلک وجب البیع وان تفرقا بعد ان تبایعا ولم یترک واحد منھما البیع فقد وجب البیع" خیار مجلس کے ثبوت میں تقریباً نص ہے کہ تفرق بالابدان سے پہلے دونوں نے آپس میں بیع کو باقی رکھنے کو پسند کیا تو بیع واجب و لازم ہوگئی اور اگر تفرق بالابدان سے پہلے بیع کے برقرار رکھنے نہ رکھنے کی کوئی بات چیت نہیں کی تو تفرق بالابدان سے قبل بیع لازم نہ ہوگی اور اسی کے مطابق راوی حدیث ابن عمر کا عمل بھی تھا کہ وہ ایجاب و قبول کے بعد مجلس سے اٹھ کر تھوڑی دور چلے جاتے پھر واپس آتے تھے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انھوں نے اس سے خیار مجلس سمجھا۔

قال نافع فكان ابن عمر اذا باع رجلاً فاراد ان لا یقبلہ قام فمشی ہنیئۃ ثم رجع۔ رواہ مسلم۔ اسی طرح عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث۔ البیان

بالخیار ما لم یتفرقا الا ان یكون صفقة خیار ولا یحل لہ ان یفارقہ خشیۃ ان یتقلیہ میں ولا یحل کا جملہ ما قبل جملہ سے مربوط ہے، اس میں مفارقت بالابدان ہی مراد ہے۔

علماء احناف کی طرف سے جواب | ابن عمر کی روایت کے الفاظ مختلف ہیں۔ ابن عمر اور دوسرے حضرات کی بیشتر روایتوں میں حتیٰ

یتفرقا بغیر تخصیص و تقید کے مروی ہے جیسا کہ اس سے پہلے ابن قدامہ کا قول مغنی سے نقل کیا جا چکا ہے اور ابن عمر کی روایت میں اس طرح کا اضافہ، اس میں اضطراب ہے نیز اگر اس جملہ کا وہی مطلب ہے جو امام شافعیؒ بیان کرتے ہیں تو اس پر اعتراض ہوگا کہ یہ اختیار تو اس کو پہلے ہی سے حاصل تھا اس کے تخیر سے کون سا خیار حاصل ہوا اس لئے کہا جاتا ہے کہ پہلا خیار بلا شرط جو حاصل ہے وہ خیار قبول ہے مجلس تک جب ایجاب و قبول ہو گیا بیع لازم ہوگئی اور اگر ایک نے دوسرے کو خیار شرط کے ساتھ بیع تام ہوگئی۔ سمرہ کی حدیث جو نسائی میں مذکور ہے اس کے بھی خلاف ہے

جیسا کہ گذرا۔ اور عبداللہ بن عمر کی حدیث میں وَلَا يَجْلُ لَهُ أَنْ يَفَارِقَ خَشْيَةَ أَنْ يَسْتَقِيلَهُ
 ما قبل جملہ سے مربوط نہیں ہے بلکہ ایک مستقل جملہ ہے۔ جس میں ایک مستقل مسئلہ بیان
 کیا جا رہا ہے کہ اقالہ کے ڈر سے چھپنا اور غائب ہونا مجلس عقد کے بعد نامناسب ہے اور پورے
 طور سے حلال نہیں ہے۔ المعترض میں ہے قَالَ الطحاوی يَكُونُ هَذَا التَّفَرُّقُ خِلَافَ
 التَّفَرُّقِ الْأَوَّلِ الْمَخْتَلَفِ فِي تَأْوِيلِهِ وَيَجُوزُ فِي اللَّفْظِ أَنْ يَقُولَ مَا فَارَقْتَ فَلَا يَأْمَنْ
 كَذَلِكَ اسْتِنْدَانُ فَاذَقَ بَبْدَنَهُ فِي بَعْضِ الْمُدَّةِ إِلَى الْآخِرَةِ۔ اس میں لفظ استقالہ
 ہے جو دلالت کرتا ہے کہ ایک فریق بیع کے فسخ کرنے میں خود مختار نہیں ہے بلکہ اس کو فسخ کرنے
 میں دوسرے کی رضا کا محتاج ہے اور وہ لوگ جس خیار کو ثابت کرنا چاہتے ہیں اس میں ہر
 فریق بیع کے فسخ کرنے میں خود مختار ہے۔ اس طرح خیار دو طرح کا ہو گیا ایک خیار جس میں ہر
 فریق خود مختار ہے۔ دوسرا وہ خیار جس میں فریق ثانی کی رضا چاہیے۔ اس طرح حتی تفرقا
 کی تین تفسیریں ہوتیں (۱) تفرق بالابدان اور خیار سے خیار مجلس مراد ہے (۲) تفرق بالابدان
 اور خیار سے خیار قبول کی مدت مراد ہو (۳) تفرق بالا قوال یعنی ایجاب و قبول کا باہم مربوط ہونا
 اور خیار سے خیار رجوع و قبول مراد ہے۔ امام محمد نے کتاب الحجۃ میں اہل مدینہ کا قول خیار
 مجلس نقل کیا پھر ان سے دلیل کا مطالبہ کیا اور ان کی دلیل "مالم یتفرقا" والی حدیث ذکر کی
 اس پر امام محمد نے سوال کیا کہ کیا اس کے بعد من مجلسہما یا من مکاتھما بھی آیا ہے
 تو اہل مدینہ نے کہا کہ نہیں لیکن ہمارے نزدیک مالم یتفرقا کا یہی مطلب ہے۔ امام محمد نے
 فرمایا کہ ہمارے نزدیک مالم یتفرقا کے یہ معنی صحیح نہیں بلکہ ہمارے یہاں مالم یتفرقا عن منطق
 البیع مراد ہے قلنا لہم فقال رسول اللہ ﷺ اللہ علیہ وسلم المتبايعان كل
 واحد منهما على صاحبه بالخيار مالم یتفرقا من مجلسهما او من مکاتھما قالوا اليس هذا
 فی الحدیث ولكن معناه هذا عندنا قيل لہم لقد اخطأتم عندنا المعنى في هذا
 البیان كل واحد منهما بالخيار مالم یتفرقا عن منطق البیع۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث
 پر ہر ایک عمل کرنیکی کوشش کر رہا ہے۔ تفرق کے معنی کی متعین طور سے آپ نے تعین
 نہیں فرمائی ہے بلکہ اہل علم کے اجتہاد پر محول کر دیا ہے جس کی وجہ سے یہ اختلاف پیدا ہو گیا۔
 خیار مجلس بطور استحباب ہے بطور وجوب لزوم نہیں | امام طحاوی اور بعض دوسرے
 حضرات اور حضرت شیخ الہند

فرماتے ہیں کہ حدیث کے اندر خیاری مجلس کا بیان ہے اور استحباب کے طور پر ہے اس لئے کہ جو حضرات خیاری مجلس کے قائل ہیں ان کے یہاں بھی عقود غیر لازمہ اور عقود لازمہ جہیں معقود علیہ منفعت ہو ان میں خیاری مجلس نہیں ہے اس پر قیاس کیا جائے تو بیع میں بھی خیاری مجلس نہیں ہونا چاہئے چونکہ زمانہ جاہلیت میں بیع ملامسہ و منابذہ و بیع الحصاصۃ کا رواج تھا اسلام نے اس کو ختم کیا اور بیع کیلئے عاقدین کی رضا مندی کو ایسے واضح انداز میں ضروری قرار دیا کہ اس کے بعد اس پر مواخذہ کرنا برحق اور درست ہو اور دوسرے کا اس پر ظلم کرنا بلا دلیل ممکن نہ ہو۔ ابو ہریرہ کی حدیث میں فرمایا گیا ہے لا یتفرقن الا عن تراخض اخرجہ الترمذی۔ اور اس کے ساتھ ہر وقت اقالہ کو بھی مستحب قرار دیا اور فرمایا من اقال مسلماً بیعاً اقال اللہ عشرتہ یوم القیمۃ۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ عن ابی ہریرۃ۔ اور جب مجلس عقد برقرار ہو تو اس وقت اقالہ کے استحباب کو اور مؤکد کیا اسلئے کہ بیع سامنے ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا ہے اور اس میں کسی قسم کے تصرف کا احتمال و امکان نہیں ہے اس لئے اقالہ نہ کرنا مروت کے خلاف ہے۔ نبی کریم علیہ السلام نے قبل از نبوت ایک اعرابی سے بیع کا معاملہ کیا ایجاب و قبول کے بعد اس سے کہا کہ اگر پسند ہو تو لو ورنہ بیع کو ختم کر دو۔ اعرابی نے کہا کہ آج پہلا واقعہ ہے کہ کسی نے بیع کے بعد اختیار دیا ہو۔ آپ کس قبیلہ کے ہیں؟ آپ نے فرمایا قبیلہ قریش کے۔ عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خیر اعرابیاً بعد البیع۔ رواہ الترمذی۔ المعترضین میں عن جابر بن عبد اللہ انہ قال اشتری النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اعرابی فلما وجب لہ قال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اختر قال الاعرابی ان رأیت مثل الیوم قطبیعا خیر بایعہ ممن انت قال من قریش اور طاؤس سے مرسل مروی ہے ابتاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اعرابی بعین او غیلۃ فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد البیع اختر فنظر الاعرابی الیہ فقال عمرک اللہ ممن انت فلما کان الاسلام جعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد البیع الخیار۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ آپ کا اختیار دینا اسلئے تھا کہ اقالہ کا ثواب آپ کو حاصل ہو خیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذلک الاعرابی لیکون لہ ثواب من اقال نادماً بیعہ۔ اور زمانہ اسلام میں بیع کے بعد اختیار دینا استحباب کے طور پر ہے ہذا علی الاختیار لا علی الوجوب۔ واللہ اعلم (المعترض)

اگر خیار مجلس کو استحباب پر محمول کیا جائے تو آیت قرآنی "الا ان تكون تجارة عن تراض منكم" اور قصہ ابن عمر جس میں آپ نے حضرت عمر سے اونٹ خرید کر اس مجلس میں ابن عمر کو ہبہ کر دیا۔ ان سے تعارض بھی نہیں رہے گا اور ابو بزرہ اسلمیؓ کی حدیث پر کوئی اعتراض رہے گا ابو بزرہ اسلمیؓ کی حدیث کی تفصیل یہ ہے کہ یہ لوگ جہاد میں تھے ایک شخص نے اپنے گھوڑے کو غلام کے بدلہ میں بیچا، بائع مشتری دن بھر رہے رات بھر رہے دوسرے دن جب کوچ کرنے کا وقت آیا تو مشتری گھوڑے پر زین کسے لگے گھوڑا بیچنے والا شرمندہ ہوا اور گھوڑے کو لینا چاہا۔ خریدنے والے نے دینے سے انکار کیا آخر میں وہ دونوں ابو بزرہ اسلمیؓ کے پاس آئے اور سارا واقعہ بیان کیا انھوں نے البیعان بالخیار فالمدیتفرقا کی حدیث پڑھی اور فرمایا "ما ارا لہما افرقا" اخراجہ ابو داؤد۔ اتنی دیر کے بعد فسخ کا معاملہ ہو رہا ہے کہ اس میں لازمی طور سے آدمی کا تفرق بالابدان متحقق ہوا۔ قضاہ حاجت کی ضرورت سے جانا ہوا یا نماز کی ضرورت کی وجہ سے جانا ہوا۔ اگر بیع صرف میں قبل القبض ایسی مفارقت ہو جائے تو بیع صرف فاسد ہو جاتی ہے اسی طرح اگر یہ خیار عقد بیع کے بعد واجب و لازم ہوتا تو یہ سب چیزیں خیار کو ختم کر دیتیں لیکن اگر اسکو استحباب پر محمول کیا جائے تو کسی قسم کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اسی طرح حکیم بن حزام کی حدیث میں مختار ثلث مرابا آیا ہوا ہے جسکو بخاری نے نقل کیا ہے۔ اور زانی کی روایت سمرہ بن جندب سے اس میں یتخایران ثلث مرات آیا ہے۔ بالاتفاق علماء کے تین مرتبہ اختیار دینا واجب و لازم نہیں ہے اسکو بھی استحباب ہی پر محمول کیا گیا ہے۔

الابیع الخیار..... او یخیر احدہما الآخر فان خیر احدہما الآخر فتبايعا علی ذلک فقد وجب البیع وان تفرقا بعد ان تبایعا ولم یترک واحد منہما البیع فقد وجب البیع..... او یکون بیعہما عن خیار فاذا کان بیعہما عن خیار فقد وجب البیع۔ ابن عمر کی حدیث میں یہ تینوں قسم کے جملے مروی ہیں ہر ایک نے اپنے اپنے مذہب کے مطابق اس کا مطلب بیان کیا ہے۔

الابیع الخیار :- اس کو ہر ایک کے مذہب کے مطابق خیار شرط پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ مفہوم غایت سے استثناء ہو کہ تفرق سے پہلے ہر ایک کو اختیار ہے اور تفرق کے بعد کسی کو خیار نہیں رہے گا مگر یہ کہ مدت معلومہ کیلئے خیار کی شرط لگائے تو شرط لگانے والے کو تفرق

کے بعد بھی خیار باقی رہے گا۔ فان خیر احدہما : اصل حکم یعنی خیار تفرق تک باقی رہے گا۔ اس سے استثناء ہے او
 یخیر احدہما الآخر کا کہ تفرق سے پہلے اگر فریقین نے بیع کی پسندیدگی کا اظہار کر دیا تو تفرق
 سے قبل ہی خیار ختم ہو جائیگا۔ ہواستثناء من امتداد الخیار الى التفرق یہ تینوں ٹکڑے
 ابن عمر کی حدیث کے مختلف روایتوں سے منقول ہے۔ اس لئے الابیع الخیار اور فاذا
 كان بیعہما عن خیار کا بھی یہی مطلب لیا جانا چاہئے اور امام ترمذی نے یہی مطلب بیان
 کیا ہے قال معناه ان یخیر البائع المشتري بعد ایجاب البیع فاذا خیرہ فاختار البیع
 فلیس له خیار بعد ذلك فی فسخ البیع وان لم یتفرقا لہكذا ففسخ الشافعی وغیرہ
 مگر اسکو بھی خیار شرط پر محمول کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ما قبل میں اس کا مطلب بیان کیا گیا۔
 اس کا ایک تیسرا مطلب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ابتداء عقد ہی میں شرط لگالی کہ ایجاب قبول
 کے بعد کسی کو خیار فسخ حاصل نہیں رہے گا تو قبل التفرق بھی بیع لازم ہو جائے گی۔ قیل ہو
 استثناء من اثبات خیار المجلس الا البیع الذی شرط فیہ ان لاخیار لہما فی المجلس
 فیکلزم البیع بنفس العقد۔ اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا شوائع کے یہاں اصح قول کے
 مطابق صحیح نہیں ہے اور بیع باطل ہوگی اور امام احمد کے یہاں اس شرط کے ساتھ فروخت
 کرنا صحیح ہے اور اس شرط کے بعد خیار فسخ باقی نہیں رہے گا۔ قال النووی الاحمد عندنا
 بطلان البیع بهذا الشرط۔

البیعان بالخیار : بیان سے مراد بائع اور مشتری ہیں اور مشتری پر اس کا اطلاق بطریق
 تغلیب کے ہے۔

باب من یخیر فی البیع

ابن عمر کی حدیث | ذکرہ جلّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وہ رجل جان
 بن منقذ ہیں اور کچھ لوگوں نے کہا کہ وہ ان کے باپ منقذ بن
 عمرو ہیں۔ ابن عمر کی روایت مسند احمد کی اس میں "منقذ" کا قصہ مذکور ہے ان کے سر پر
 پتھر لگا جس سے زخم ہو گیا تھا اسکا اثر انکی عقل و فہم پر پڑا اور زبان پر بھی جس کی وجہ سے

وہ خرید و فروخت کرتے تو انکو گھانا چلا جاتا تھا۔ ان کے گھروالے بنی کریم علیہ السلام کے پاس آئے اور کہا کہ آپ انکو منع فرمادیں۔ آپ نے انکو بلا کر منع فرمایا تو انہوں نے کہا کہ میری طبیعت خرید و فروخت سے باز نہیں آتی ہے۔ تو آپ نے کہا کہ اچھا اب جب بیچا کرو تو کہہ دیا کرو لا خلاۃ۔ یہ روایت حضرت انسؓ کے واسطے سے سنن اربعہ میں مذکور ہے اور ترمذی نے کہا ہے حدیث حسن صحیح۔

خیارِ غبن کی لغت میں غبن کے معنی نقص اور کمی کے ہیں۔ فقہاء کے یہاں غبن لین دین میں بدلین کا ایک دوسرے کے برابر نہ ہونا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے

کوئی چیز پچاس روپے میں بیچی جس کی قیمت سو روپیہ ہے تو باقی مغبون ہے اور جس کی قیمت سو روپیہ ہے اسکو دو سو میں بیچا تو اس صورت میں مشتری مغبون ہے۔

غبن فاحش۔ مال لاید خل تحت تقویم المقومین۔ اور غبن لیسر ماید خل تحت تقویم المقومین۔ جو شخص سامان کی قیمت سے ناواقف ہو اور خرید و فروخت کا معاملہ ٹھیک سے کرنا اسکو نہ آتا ہو تو ایسے مغبون کو امام مالک اور احمد کے یہاں غبن فاحش کی وجہ سے خیارِ غبن حاصل ہوگا اور جو جانتے ہوئے نقصان و خسارہ اٹھا رہا ہے احتیاط کرتا تو اس کو یہ خسارہ نہ ہوتا تو ایسے مغبون کو خیارِ غبن حاصل نہیں ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک کسی طرح کا بھی مغبون ہو اگر اس کو دھوکہ نہیں دیا گیا ہے تو خیارِ غبن حاصل نہیں ہوگا اور بیع لازم ہوگی۔ جو لوگ خیارِ غبن کے قائل ہیں ان کا استدلال اسی حدیث ابن عمر و انس سے ہے۔

احناف و شوافع کا جواب۔ اس حدیث میں بنی کریم علیہ السلام نے اس کو خیار نہیں دیا صرف یہ فرمایا کہ تم "لا خلاۃ" کہہ دیا کرو۔ اس لئے اس کے اندر یہ بھی احتمال ہے جیسا کہ حکیم بن حزام کی حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ اگر باقی مشتری سچ کہیں گے اور اس کے اندر جو عیب و نقص ہے ایک دوسرے کو بتائیں گے تو بیع میں برکت ہوگی اور جھوٹ بولیں گے اور دھوکہ دیں گے تو برکت ختم ہو جائے گی۔ لا خلاۃ کہہ کر اس کی طرف متوجہ کیا گیا ہے اور وہ زمانہ خیر القرون کا تھا لوگ اپنے سے زیادہ اپنے دوسرے مسلمان بھائی کا خیال کرتے تھے جس کی وجہ سے دھوکہ دینے کے اقدام سے باز آجائیں گے اور یہ خسارہ سے بچ جائے گا۔ (۲) اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ حکم ان کے ساتھ خاص ہو۔ بنی کریم علیہ السلام

نے انکی اس حالت کی وجہ سے انکو خصوصی رعایت دی ہو اور ان کو تین دن کا اختیار بھی دیا۔ چنانچہ ابن عمر کی روایت جو مسند احمد میں ہے قال لما بع وقل لا خلافة وانت بالخيار ثلثة ايام ثلاث ايام جس کی وجہ سے وہ خرید کرتے تھے اور جب گھڑا تے گھر کے لوگ ملامت کرتے تو کہتے کہ مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن کا اختیار دیا ہے اور اس کو واپس کرتے، بیچنے والا لینے سے انکار کرتا تو وہاں کوئی صحابی گزرنے والا ہوتا تو وہ کہتا کہ یہ صحیح کہہ رہے ہیں اور دوکاندار واپس لے لیتا۔ اجمالاً قصہ تاریخ اوسط میں ذکر کیا گیا ہے۔ اسی لئے امام محمدؒ نے موطا میں فرمایا ہے قال بہم دُفِی ان ہذا کان لثالث الرجل خاتمة۔ پھر یہ خداع اور دھوکہ اس کی کوئی تفصیل نہیں ہے کہ عیب میں تھا یا ثمن کے سلسلہ میں تھا یا کذب کی وجہ سے تھا اس لئے اس کو خصوصیت پر محمول کرنا مناسب ہے۔

۳۴، اور یہ بھی ممکن ہے کہ انکو اختیار شرط لگانے کی وجہ سے ہوا ہے دھوکہ کھانے کی وجہ سے نہیں ہوا ہے تو یہ خیار شرط کی قبیل سے ہو جائیگا خیار غبن کی قبیل سے نہ ہو گا مگر حدیث کا ظاہر تو یہی بتاتا ہے کہ انھوں نے شرط نہیں لگائی تھی۔ ابن ماجہ کی روایت میں ہے۔ "قل لا خلافة وانت بالخيار" ابدعھا بالخيار "شرط لگائیں یا نہ لگائیں انکو تین دن کا اختیار دیا گیا تھا، اسی لئے خریدنے کے بعد جب واپس لے جاتے تو بیچنے والا جھگڑتا تو جو صحابہ گزرتے جھگڑنے والے سے کہتے کہ وہ (نبی صلی اللہ علیہ وسلم) جعل لکم الخیار ثلثاً اور اشتراط الخیار کی روایت کو ابن صلاح منکر کہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

شکاں اذا دلج يقول لا خیار دینے۔ لا خلافة کہنا چاہتے تھے مگر زبان میں لکنت ہو گئی تھی جس کی وجہ سے اسکو ادا نہیں کر پاتے تھے اور سننے والے کو معلوم ہوتا کہ لا خیار کہہ رہے ہیں یا لا خباہ کہہ رہے ہیں۔

بَابُ النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الثَّمَارِ قَبْلَ بُدْوِهَا

ابن عمرو جابر و ابن عباس والوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی احادیث

"يَبْدُو صَلاَحُهُ حَتَّى يَطِيبَ حَتَّى يَأْكُلَ مِنْهُ أَوْ يُوَكَّلَ مِنْهُ حَتَّى يَوْزَنَ، حَتَّى يَزْهَوْ"

بَدَا یَبْدُو بُدُوًا : ظاہر ہونا۔ زہی یَزْهُو اور اَزْهَى یَزْهَى دونوں ہم معنی ہیں۔ جب کھجور میں سرخی یا سیلا پن ظاہر ہو، گد رانی ہوتی کھجور۔

بدو صلاح کی تفسیر | پھل مختلف قسم کے ہیں، بعض پھل کا بدو صلاح رنگ تبدیل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے کھجور اور انگور۔ بعض پھل کا بدو

صلاح یہ ہے کہ اس میں میٹھا پانی آجائے نرم ہو جائے۔ اور بعض پھل ایسا ہوتا ہے کہ اس کے رنگ میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے تو اس کا بدو صلاح یہ ہے کہ میٹھا ہو جائے۔ اور بعض پھل ایسے ہوتے ہیں کہ اس کا رنگ بھی نہیں بدلتا ہے اور اس کے چھوٹے بڑے سب کو کھایا جاتا ہے اس کا بدو صلاح یہ ہے کہ کھانے کے قابل ہو جائے جن کو عادت کھایا جاتا ہے۔ جب پھل اس درجہ میں پہنچ جاتا ہے تو آفت و بیماری سے عام طور پر محفوظ ہو جاتا ہے۔ بدو کا مطلب ائمہ اربعہ کے یہاں یہی ہے۔ حنفیہ کی کتابوں میں مذکور ہے کہ بدو صلاح آفت و فساد سے محفوظ ہونا ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے۔ امام محمدؒ نے موطا میں بدو صلاح کو احمرار و اصفرار سے تعبیر کیا ہے۔ کچھ لوگوں نے بدو صلاح کی تعبیر کیا ہے کہ اس کا بڑھنا بند ہو جائے۔ اس کا بھی اگر یہی مطلب لیا جائے کہ اس درجہ میں پہنچ جائے کہ عموماً اس وقت میں توڑنے لگتے ہیں۔ تو یہ بدو صلاح کی سابق تعبیر کے قریب قریب ہو جائیگا۔

بدو صلاح سے پہلے بیچنے کی تین صورتیں (۱) درخت پر باقی رہنے کی شرط کے ساتھ یہ بیع بالاتفاق ائمہ اربعہ

صحیح نہیں ہے۔ حضرت انسؓ کی حدیث میں اتنا اضافہ ہے "ارایت اذا منع الله الثمرة فہم یاخذ احدکم مال اخیه" آفت و بیماری کی وجہ سے پھل کے معدوم ہونے کا خطرہ اسی وقت میں ہوگا جب اس کو ایک مدت تک کیلئے درخت پر چھوڑ نیکی شرط ہو، اور اگر فوراً کاٹنے کی شرط ہو تو آفت سے معدوم ہونے کا خطرہ نہیں ہے اور اکل المال بالباطل کی قبیل سے نہیں ہوگا "ارایت ان منع الله الثمرة" میں لفظ منع خود دلالت کرتا ہے کہ معقود علیہ ایسی چیز ہے جو فی الحال معدوم ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کے روکنے کا امکان ہو (۲) فوراً کاٹ لینے کی شرط کیساتھ فروخت کیا۔ بالاتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں بیماری و آفت سے تلف کا اندیشہ نہیں ہے کیونکہ جب بشرط القطع خریدا تو معلوم ہوا کہ پھل مقصود نہیں ہے اور جو مقصود ہے وہ فی الحال موجود ہے۔ اس کے بعد اگر بائع کی اجازت سے ان پھلوں کو

درخت پر رکھتا ہے اور آفت و بیماری سے پھل تلف ہو گیا تو بیع کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس لئے کہ عقد کی وجہ سے بیع کی تسلیم جس طرح واجب تھی آفت و بیماری اس کیلئے مانع نہیں ہوتی برخلاف باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ فروخت کرنے میں عقد کی وجہ سے جس طرح کی بیع کی تسلیم واجب ہے اس کیلئے آفت و بیماری مانع ہے۔ (۳) بشرط الاطلاق بیجا۔ نہ باقی رکھنے کی قید لگائی نہ کاٹنے کی۔ اس طرح کی بیع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک باطل ہے۔ ان لوگوں کا استدلال اسی حدیث سے ہے جس میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بدو صلاح سے پہلے پھل کو بیچنے سے منع فرمایا ہے اور اس کو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔ دوسری بات یہ کہ اس طرح کے پھلوں کی خرید و فروخت میں پھل کو درخت پر باقی رکھنے کا رواج ہے جس کی وجہ سے خریدنے والے کے پیش نظر یہ بات رہتی ہے اسلئے اطلاق والی بھی صورت بشرط التبقیہ کے حکم میں ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے "المعروف کالمشروط" امام ابو حنیفہؒ کے یہاں بشرط الاطلاق والی بیع جائز ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اطلاق کی صورت میں بیع کی تسلیم فی الفور واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کا فرمانا کہ درخت پر باقی رکھنے کی عادت ہے اور المعروف کالمشروط کی وجہ سے بشرط التبقیہ کے حکم میں ہے، اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ درخت پر پھل کو باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ فروخت کرنے کا رواج نہیں ہے بلکہ اگر مشتری درخت پر چھوڑ دیتا ہے تو اس پر چشم پوشی کا رواج ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ اس نے شرط نہیں لگائی تو بھی رواج کی وجہ سے مشروط کے حکم میں ہے درست نہیں ہے اس لئے کہ مقتضائے عقد فی الفور تسلیم کرنا ہوا جس کی وجہ سے مال مسلم کے تلف کا اندیشہ نہیں ہے تو بشرط التبقیہ کے حکم میں بھی نہ ہو گا اور جواز یعنی آفت کی وجہ سے پھل میں جتنا نقصان ہوا ہے اس کو معاف کر دینے والی احادیث اس کی تائید ہوتی ہے کہ وہ بیع صحیح ہے۔ اگر بیع باطل و فاسد ہوتی تو پورے ثمن کے لوٹانے اور بیع کے پھیرنے کا حکم دیا جاتا نہ کہ مقدار خاتمہ کے ہی معاف کرنے کا۔ ائمہ ثلاثہ کا بدو صلاح سے قبل بیع کی ممانعت کی حدیث سے استدلال کرنا کہ ممانعت کی حدیث مطلق ہے جس کی وجہ سے بشرط الاطلاق والی صورت بھی اس میں داخل ہے اس کا امام ابو حنیفہؒ جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ اور حدیثوں میں ممانعت کی حدیث مطلق ہے مگر حضرت انسؓ کی حدیث میں "أَرَأَيْتَ إِذَا مَنَعَ اللَّهُ الثَّمَرَ فَبِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ" تقریباً نص ہے اس مسئلہ میں کہ یہ

مانعت مطلق نہیں ہے بلکہ تبقیہ کی شرط کے ساتھ ہے اسی لئے ائمہ اربعہ کے یہاں بشرط القطع بیع جائز ہے جبکہ اس کے عموم میں یہ صورت بھی داخل تھی۔ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ مانعت کی کچھ حدیثیں مطلق ہیں اور کچھ مقید ہیں اس مطلق کو اسی مقید پر محمول کیا جائیگا۔ شرح المہذب ج ۱۱ ص ۴۱۱ میں ہے "هذه الاحادیث مختلفة ومعانيها متفقة" قال العلماء اما ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قالها في اوقات مختلفة و نقل كل واحد من الرواة ما سمع و اما ان يكون قال لها في وقت و نقله الرواة بالمعنى" اسی لئے امام محمدؒ نے موطا امام محمدؒ میں اس حدیث کو بشرط التبقیہ پر محمول کیا ہے قال محمد لا ينبغي ان يباع شئ من الثمار على ان يترك في النخل حتى يسكنه الا ان يحمر او يصفر او يبلغ بعضه فاذا كان كذلك فلا بأس ببيعه على ان يترك حتى يبلغ فاذا لم يحمر او يصفر و كان اخضر او كان كفري فلا خير في شراءه على ان يترك حتى يسكنه"

خفیہ کی طرف سے اس حدیث کا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث ایک ہی شکل کے بارے میں نہیں وارد ہوئی ہیں بلکہ یہ متعدد احادیث مختلف صورتوں کے سلسلہ میں آئی ہیں، کہیں پر مانعت بطور حرمت اور یہ بشرط التبقیہ کی صورت میں ہے جیسا کہ حدیث النس میں اس کا اشارہ ہے۔ اور کہیں پر مانعت بطور مشورہ اور مکروہ تنزیہی کے ہے اور یہ بھوتہ اطلاق ہے جیسا زید بن ثابت کی حدیث میں ہے کہ لوگ بدو و صلاح سے قبل فروخت کرتے تھے اور اس کے بعد درخت پر رکھتے اور اس میں طرح طرح کی آفت و بیماری سے نقصان ہوتا جس سے بائع و مشتری کے درمیان باہم خصومت و جھگڑا ہوتا تو آپ نے فرمایا پھر ایسا کام مت کرو "لا تباعوا حتى یکبد و صلاح الثمر کا لمشورة یشیر بہا لکثرة خصومهم۔ اور بعض صورتوں میں خاص بیع سلم کو بدو و صلاح سے قبل منع فرمایا "عن ابن عمر ان رجلاً سلف رجلاً في نخل فلم يخرج تلك السنة شيئاً فاختصم الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال بما تستحل ماله ارد عليه ماله ثم قال لا تسلفوا في النخل حتى یکبد و صلاحه" رواه ابو داؤد۔

ابن عمر اور ابن عباس سے کسی باغ کے پھل کے بارے میں بیع سلم کے طور پر بیچنے کا مسئلہ پوچھا گیا تو ابن عمر نے کہا "نهی عن النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع"

المرحۃ یصلہ۔ اور ابن عباس نے کہا: نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع النخل حتی یاکل او یوکل و حتی یومنن (بخاری) ان دونوں حضرات نے اس حدیث کو بیع سلم پر محمول کیا اسلئے کہ بیع سلم ہی کے سلسلہ میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے سنا تھا جیسا کہ ابن عمر کی حدیث ابو داؤد سے نقل کی گئی۔ یا ان حضرات نے بیع بشرط التبقیہ کی جو علت تھی مال کے تلف ہونے کا اندیشہ وہ اس طرح کے مسئلہ میں موجود ہے اس لئے کہ ارأیت اذا منع اللہ عن الثمرۃ کی حدیث اپنے عموم کے اعتبار سے جس طرح بیع بشرط التبقیہ کو شامل ہے اسی طرح سلم کی صورت کو بھی شامل ہے۔

بدو صلاح کے بعد فروخت کرنا

بشرط القطع بشرط التبقیہ بشرط الاطلاق۔ اور دلیل میں اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں، کہ بدو صلاح سے پہلے منع فرمایا ہے تو مفہوم غایت کے طور پر بدو صلاح کے بعد چنانچہ مباح ہوگا۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے یہاں بشرط القطع و بشرط الاطلاق صحیح ہے اور بشرط التبقیہ فاسد ہے۔ بدو صلاح سے قبل بشرط التبقیہ میں دوزخالی تھی۔ ایک غر مال سلم کے تلف ہونیکا اندیشہ۔ دوسری وجہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور اس میں مشتری کا فائدہ ہے اور بدو صلاح کے بعد غر اور مال سلم کے تلف ہونیکا اندیشہ تو نہیں ہے مگر نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط کے خلاف ہونیکی وجہ سے یہ بیع فاسد ہے۔ اور بشرط الاطلاق ہو پھر بعد میں مالک کی اجازت سے درخت پر رہنے دیا تو یہ بیع صحیح ہوگی اگرچہ شامی نے کہا ہے کہ موجودہ زمانہ میں درخت پر چھوڑنے کا رواج ہے اور المعروف کا لشرط۔ جس کی وجہ سے یہ بھی بشرط التبقیہ کے حکم میں ہو کر بیع فاسد ہوگی۔ مگر امام شافعیؒ کے جواب میں بتایا گیا تھا کہ دعویٰ تعامل الناس بشرط التبرک فی البیع ممنوعہ و انما التعامل بالمساحۃ بالتبرک من غیر شرط فی عقد البیع (بدائع) پھر احناف کے یہاں جس شرط کا رواج عام ہوا اور وہ شرط صراحتہ ممنوع نہ ہو تو اس شرط کے ساتھ بھی بیع صحیح ہوتی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ بشرط التبقیہ بیع صحیح ہو جیسا کہ امام محمدؒ کا قول ہے اسی لئے بہت سے لوگوں نے امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

ف۔۔ باغ کے پھل بیچنے کی مختلف صورتیں ہیں (۱) پھلوں کے آنے سے پہلے ہی

ان پھلوں کو بیچ دیا جائے۔ یہ معذورم کی بیع ہے، باتفاق ائمہ اربعہ ناجائز ہے اور بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع السنین میں داخل ہے۔ اس طرح کی بیع کے رواج عام ہونیکے باوجود بھی اس بیع کو جائز نہیں قرار دیا جائیگا اسلئے کہ یہ عرف نفس ہرگز سے متصادم اور متعارض ہے اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہیں (۲) پھلوں کے آنیکے بعد بدو صلاح سے پہلے بشرط الاطلاق بیچ دیا جیساکہ موجود زمانہ میں رواج ہے۔ اس کا حکم پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ بیع جائز ہے۔ شامی میں رواج عام کی وجہ سے اسکو حکم میں بشرط التبقیہ قرار دیا ہے جس کی وجہ سے یہ صورت بھی ناجائز ہوگی اور اس رواج کی بنا پر اسکو جائز نہیں قرار دیا جائے گا اسلئے کہ بدو صلاح سے قبل بیع کی ممانعت کا مصداق بشرط التبقیہ ہے اور یہ رواج نفس کے متصادم و متعارض ہوگا اس لئے اسکا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ مگر صاحب بدائع العنائین کی عبارت کو نقل کیا جا چکا ہے جس کا ظاہر یہی ہے کہ یہ بشرط التبقیہ کے حکم میں نہیں ہے۔ اس لئے یہ بیع جائز ہوگی یا پھر کہا جائے کہ بدو صلاح سے قبل ممانعت کی حدیث حرمت کیلئے نہیں ہے بلکہ کراہت کے طور پر ہے۔

بَابُ تَحْرِيمِ بَيْعِ الرُّطْبِ بِالتَّمْرِ إِلَّا فِي الْعَرَاكِ

حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما | نَحَى بَيْعَ التَّمْرِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهُ وَعَنْ بَيْعِ التَّمْرِ بِالتَّمْرِ

عَنْ بَيْعِ التَّمْرِ بِالتَّمْرِ :- ثمر سے مراد رطب ہے۔ ہر طرح کا پھل مراد نہیں ہے۔ اس لئے کہ دوسرے قسم کے پھلوں سے ثمر کو بیچنا باتفاق علماء کے جائز ہے۔ رطب کو ثمر کے ساتھ بیچنے کی دو صورت ہے۔ (۱) رطب درخت پر موجود ہوں اس کو ثمر کے ساتھ بیچا جائے اس کو مزابنہ کہا جاتا ہے۔ اس میں مساوات کا علم نہیں ہو سکتا ہے اور بیع کی صحت کیلئے دونوں کے مساوی ہونے کا علم ضروری ہے اس لئے یہ باتفاق علماء کے ناجائز ہے۔ صرف عرایا کے سلسلہ میں اجازت ہے لیکن عرایا کی تفسیر میں اختلاف ہے جس کا ذکر بعد میں آئے گا (۲) رطب کو درخت سے توڑ لیا جائے اور اس کو ثمر کے ساتھ تول کر برابر برابر بیچا جائے یہ بیع ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہے چاہے

توڑے ہوئے رطب اور تمر باہم برابر ہوں یا کم و بیش ہوں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر دونوں باہم برابر ہوں اور دست بدست ہوں تو جائز ہے اور اگر کم و بیش ہوں یا ایک نقد دوسرا دھار ہو تو ناجائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کی دلیل ابن عمر اور ابو ہریرہ وغیرہ کی حدیثیں جس میں آپ نے تمر بالتمر کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ ابن عمر کی حدیث عن بیع التمر بالتمر۔ ابو ہریرہ کی حدیث لا یتباعوا التمر بالتمر۔ سہل ابن ابی حاتمہ کی حدیث نہی عن بیع التمر بالتمر۔ اس حدیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں کہ تمر سے مراد رطب ہے اور رطب عام ہے کہ وہ درخت پر ہو یا کاٹ کر زمین پر رکھ دی گئی ہو۔ اس کے علاوہ خاص اس مسئلہ میں سعد بن ابی وقاص کی حدیث ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اینقص الرطب اذا بیس قالوا نعم فنہا عن ذلک"۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وابوداؤد۔ قال ابوداؤد رواہ اسمعیل بن امیہ نحو مالک۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال | رطب تمر کی جنس سے ہے اور بنی کریم علیہ السلام کی مشہور حدیث "التمر بالتمر مثلاً بمثل یداً بیداً" کی وجہ سے مساوات کے ساتھ بیع جائز ہوگی۔ بنی کریم علیہ السلام نے جنیب پر تمر کا اطلاق کیا ہے اور جنیب رطب کو کہتے ہیں۔ مثلاً بمثل کا تقاضا ہے کہ بدلیں میں عقد کے وقت برابری ہو۔ جب تمر رطب کے ساتھ عقد کے وقت میں برابر ہے تو مساوات کے ساتھ بیع جائز ہوگی۔ خشک ہونیکے بعد رطب کے اندر کمی اور تمر میں زیادتی عقد کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ عقد کے بعد کمی زیادتی کا اعتبار نہیں ہے۔ عقد کے وقت مساوات ضروری ہے اور ائمہ ثلاثہ و صاحبین کا ابن عمر اور ابو ہریرہ اور دیگر صحابہ کی حدیث "نہی عن بیع التمر بالتمر" سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان احادیث میں تمر سے وہ رطب مراد ہے جو درخت پر ہے جس کا دوسرا نام مزابنہ ہے۔ اس لئے کہ تمر کا اطلاق اس رطب پر ہوتا ہے جو درخت پر ہے اور کھجور ہو، ہر طرح کے رطب پر تمر کا اطلاق نہیں ہوتا۔ حدیث میں ہے "لا قطع فی تمر ولا کثر" نہایت میں ہے "التمر الرطب ما دام فی رأس النخلة فاذا قطع فهو الرطب فاذا کثر فتمر والثمرة واحد الثمر ویقع علی کل الثمار ویغلب علی ثمر النخل والکثر الجمار"۔ کذا فی مجمع البحار۔ تمر سے مراد وہ رطب ہے جو درخت پر

پر ہو۔ اس کی دوسری دلیل اس بیع کی حرمت سے عرایا کا استثناء کرنا ہے اور عرایا
 اسی رطب میں ہوتا ہے جو درخت پر ہوں۔ اور سہیل بن ابی حمزہ کی حدیث میں "نہی
 عن بیع الثمر بالتمر و قال ذلک الربا تلک المزابنة الا انہ رخص فی بیع العربیہ"
 اسی طرح ابن عمر کی حدیث میں "نہی عن المزابنة و المزابنة بیع ثمر النخل بالتمر کیلاً"
 اور ابن عمر کی دوسری روایت میں "و المزابنة ان یباع ما فی رؤس النخل بتمر بکبیل
 مسی"۔ یہ سب احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ثمر عام نہیں ہے بلکہ جس طرح
 ثمر سے عام ثمر مراد نہیں ہے بلکہ رطب ہے اسی طرح وہ رطب مراد ہے جو درخت پر ہو۔
 کہیں پر عن بیع الثمر بالتمر سے بیان کیا گیا اور کہیں پر مزابنہ سے تعبیر کیا گیا۔ رہی دوسری
 حدیث سعد بن ابی وقاصؓ کی تو اس روایت کا مدار زید ابو عیاش پر ہے اور زید ابو عیاش
 کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ وہ مجہول ہے
 اور امام مالک کے نزدیک یہ ثقہ ہیں۔ محدثین نے امام مالک کی حمایت میں کہا کہ زید بن عیاش
 سے عبداللہ بن یزید اور عمران بن ابی انس روایت کر رہے ہیں اور جس سے دو آدمی روایت
 کریں وہ مجہول العین نہیں رہتا ہے۔ اور اگر عدالت اور ثقافت کے اعتبار سے جہالت
 مراد ہے تو امام مالک نے ان سے روایت اپنی موطا میں نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ
 امام مالک کے نزدیک وہ ثقہ ہیں اور ترمذی وغیرہ نے انکی حدیث کی تصحیح کی ہے۔
 لیکن امام ابو حنیفہ کا مجہول کہنا یہ بھی معمولی بات نہیں ہے۔ حاکم مستدرک میں کہتے ہیں
 کہ بخاری اور مسلم نے اس کی حدیث کو نقل نہیں کیا زید ابو عیاش کے مجہول ہونے کے
 اندیشہ سے۔ اور امام ابو حنیفہ نے بغداد کے مناظرہ میں جب انکو مجہول کہا تو ابن مبارک نے
 فرمایا "کیف یقال ان اباحنیفۃ لا یعرف الحدیث وهو یقول زید من لا یقبل روایتہ
 امام مالک کے علاوہ جتنے لوگوں نے انکی توثیق کی ہے امام مالک پر اعتماد کرتے ہوئے
 توثیق کی ہے۔ ذاتی طور پر ان کے بارے میں کسی کو علم نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے
 کہ اس حدیث میں اضطراب ہے۔ عبداللہ بن یزید کے شاگرد یحییٰ بن کثیر نے اس روایت
 کو نقل کیا ہے تو اس میں "سینۃ" کا اضافہ ہے "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 عن بیع التمر بالرطب نیثۃ" أخرجه ابوداؤد۔ قال ابوداؤد رواہ عمران بن ابی
 انس عن مولیٰ لبنی مخزوم عن سعد نخوع۔ ابوداؤد یحییٰ بن ابی کثیر کی تائید میں عمران

ابن ابی انس کی روایت کو پیش کرتے ہیں کہ اس میں بھی نسیۃ کی قید ہے۔ اور جب رطب کو تمر کے ساتھ نسیۃ بیجا جائے تو باتفاق علماء کے ناجائز ہے۔ صاحب جوہر النقی نے کہا ہے کہ ہذا حدیث مضطرب سنداً و متناً اضطراباً شدیداً۔ اس لئے کہ ابو عیاش سے دو آدمی عبداللہ بن یزید اور عمران بن ابی انس روایت کرتے ہیں۔ عبداللہ بن یزید سے امام مالک اور یحییٰ بن ابی کثیر روایت کرتے ہیں اور ان دونوں کی روایت میں اختلاف ہے ایک نسیۃ کا اضافہ کرتا ہے ایک نہیں کرتا ہے۔ اور عمران بن ابی انس سے بھی دو آدمی روایت کرتے ہیں مخرمہ بن بکیر عن ابیہ، تو انکی روایت امام مالک کی طرح ہے۔ اور عمرو بن احمارث عن بکیر روایت کرتے ہیں تو انکی روایت یحییٰ کی روایت کی طرح ہے۔ پھر امام مالک بھی براہ راست عبداللہ بن یزید سے نقل کرتے ہیں اور کبھی داؤد بن حصین کے واسطے سے نقل کرتے ہیں۔ عبداللہ بن یزید کے ایک تیسرے شاگرد اسمعیل ہیں وہ نقل کرتے ہیں تو کبھی ابو عیاش مولیٰ بنی زہرہ کہتے ہیں اور کبھی عن ابی عیاش الزرقی کہتے ہیں۔ عبداللہ بن یزید کے چوتھے شاگرد اسامہ بن زید ہیں وہ کبھی تو امام مالک کی طرح نقل کرتے ہیں اور کبھی عن عبداللہ عن ابی سلمہ عن بعض اصحاب النبی نقل کرتے ہیں اور کبھی عن عبداللہ عن ابی عیاش عن سعد موقوفاً نقل کرتے ہیں۔ ان لوگوں کا امام مالک کی روایت میں "اینقص الرطب اذا یبس" سے استدلال کرنا کہ مانعت کی وجہ بعد میں رطب میں کمی کا واقع ہو جانا جسکی وجہ سے مساوات باقی نہ رہے گی اور ربوا لازم آئے گا یہ علت مانعت اس بات کی دلیل ہے کہ ادھار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مقصد اس کو حکم کا مدار ٹھہرانا نہیں ہے بلکہ پوچھ کر تنبیہ کرنا تھا کہ ادھار بیچنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ رطب خشک ہونیکے بعد کم ہو جاتی ہے اس لئے کہ جیسا عقد ہو اس کے اعتبار سے مساواة ضروری ہے جب نقد ہے تو فی الحال مساواة ضروری ہے جیسا کہ جمہور کے یہاں رطب بالرطب کی بیع جائز ہے مساواة کے ساتھ حالانکہ بعد میں کوئی رطب کم خشک ہو گا کوئی زیادہ خشک جس کی وجہ سے مساواة بعد میں باقی نہیں رہ جائے گی اگر ادھار ہے تو اس مدت میں مساواة ضروری ہوگی اور اس وقت خشک ہونے سے مساواة باقی نہیں رہے گی۔

عن در حید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن المزاہبۃ و
المزاقلة۔ والمزاہبۃ ان یباع ثم النخل بالتمر یہ روایت مرسل ہے۔ ابن شہاب
زہری کے اکثر شاگردوں نے اس کو مرسل نقل کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے طارف عن سعید
بن المسیب عن رافع بن خدیج موصولاً نقل کیا ہے اور خطیب نے عیسیٰ بن دینار عن
الاک عن الزہری عن سعید عن ابی ہریرۃ موصولاً نقل کیا ہے۔ محافلہ اور مزاہبۃ کی ممانعت
کی روایت حضرت جابر، ابن عمر اور ابو ہریرہ سے منقول ہے اور سعید بن مسیب کا ہر
ایک سے سماع ثابت ہے۔

مزاہبہ | باب مفاعلت سے زب سے ماموخذ ہے جس کے معنی دھکا دینے اور جھگڑنے
کے ہیں، اور اصطلاح شرع میں مزاہبہ ایک خاص طرح کی بیع ہے جس میں بائع
اور مشتری ہر ایک دوسرے کے حق کو دفع کرنے کی کوشش کرتا ہے، جب بائع اور مشتری
میں سے کوئی اپنے خسارہ اور گھٹا پر واقف ہوتا ہے تو بیع کو دفع کرنے کی کوشش
کرتا ہے اس کو فسخ کر کے، اور دوسرا اس کے ارادہ کے دفع کرنیکی کوشش کرتا ہے بیع
کو نافذ کرنے کے ذریعہ۔ حدیث کے اندر مزاہبہ کی تعریف مختلف طریقہ سے منقول ہے
سعید بن مسیب کی حدیث میں ہے المزاہبۃ ان یباع ثم النخل بالتمر سہل بن
ابی حثمہ کی حدیث میں ہے نھی عن بیع الثمر بالتمر وقال تلک المزاہبۃ۔ ابن عمر
کی ایک حدیث میں المزاہبۃ بیع ثم النخل بالتمر کیلاً و بیع العنب بالزبيب کیلاً
و بیع الزرع بالحنطة کیلاً۔ اور دوسری روایت میں ہے ان یبیع ثم حائطہ ان کانت
نخلًا بتمر کیلاً وان کان کرمان یبیع بزبيب کیلاً وان کان زرعاً ان
یبیع کیلاً بطعام۔ اور ایک تیسری روایت میں والمزاہبۃ ان یباع مافی رؤس
النخل بتمر لکيل مسمی وان ساد فلی وان نقص فکلی۔ ابن عمر کی اس حدیث
کے اندر اس رطب کو درخت پر موجود مانا گیا ہے جس کو تمر سے بچا جا رہا ہے جس کا معلوم
ہو کہ مزاہبہ میں ایک طرف تمر معلق علی الشجرہ ہوتا ہے اور ابو سعید خدری کی روایت
میں بھی رؤس نخل کی قید ہے۔ اشتراء الثمر بالتمر فی رؤس النخل اور اس
کے پہلے نہایہ سے نقل کیا جا چکا ہے کہ تمر کہا ہی جاتا ہے اس رطب کو جو کھجور کے درخت
پر ہو۔ پھر مزاہبہ سے عرایا کا استثناء کیا گیا ہے اور عرایا رطب مقطوع میں نہیں ہوتا

ہے بلکہ رطب معلق میں ہوتا ہے جن لوگوں نے مزانہ کو عام قرار دیا ہے کہ اموال ربویہ میں سے کسی کو بھی تخمینہ کے ساتھ اسی کی جنس سے معین وزن کے ساتھ فروخت کرنا یہ مزانہ ہے ان لوگوں کا مقصد اس کو مزانہ کے حکم میں داخل کرنا ہے نہ کہ مزانہ کی تعریف کرنا ہے جیسا کہ امام مالکؒ نے مزانہ کی تفسیر کرتے ہوئے کہا "وتفسیر المزابنة ان كل شیء من الجزاف الذی لا یعلم کیلہ ولا وزنہ ولا عددہ" اُبتیع بشیء مسمی من الکیل او الوزن او العدد۔ اسی طرح امام مالکؒ نے مزانہ کی ایک قسم یہ بھی بتلائی ہے کہ تمہارا یہ سامان یہ غلہ میرے تخمینہ میں مثلاً ایک کنٹل ہے تم اس کو تولو اگر اس سے کم نکلا تو اس کی کامیں ذمہ دار ہوں اور اگر زائد نکلا تو وہ زائد میرا ہوگا۔ اس میں بیع نہیں ہے لیکن یہ مخاطرہ اور غرر اور قمار ہے۔ اس طرح کی چیزیں بھی مزانہ کے حکم میں داخل ہیں۔

رخص فی بیع العرایا۔ زید بن ثابت کی ایک حدیث میں رخص فی بیع العرایا دوسری روایت میں رخص بعد ذلک فی بیع العربیۃ۔ سہل بن ابی حمزہ کی ایک حدیث میں الا انہ رخص فی بیع العربیۃ۔ دوسری روایت میں "الا اصحاب العرایا فانہ قد اذن لہم۔"

عرایا عَرَّیَہ کی جمع ہے۔ فعیلہ کبھی فاعل کے معنی میں ہوتا ہے کبھی مفعول کے معنی میں۔ اس لئے اہل لغت کا اختلاف ہے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ عَرَّیَہ عاریہ کے معنی میں ہے۔ عَرَّیَہ عَرَّیَہ باب سمع سے۔ عَرَّیَہ من ثیابہ تجرد منها۔ یہ نخل بقیہ نخل کے حکم سے الگ ہے۔ بعض اس کو عر العرو باب نصر سے کہتے ہیں بولا جاتا ہے عراہ اذا تاه۔ اس کا مالک یا جسکو ہبہ کیا ہے وہ اس کے پاس آتا ہے اور کھجور کا درخت جس کے پاس آیا جاتا ہے وہ معرودہ ہے۔ لہذا عَرَّیَہ معرودہ کے معنی میں ہے۔ بیع عرایا کی اجازت کے بارے میں احادیث بکثرت وارد ہیں جس کی وجہ سے سبھی اہل علم نے بیع عرایا کی اجازت دی ہے مگر عرایا کی حقیقت میں علماء کا اختلاف ہو گیا ہے۔ امام شافعیؒ کے یہاں عرایا کی حقیقت بہت عام ہے۔ ان کے یہاں بیع عرایا حقیقۃً بیع مزانہ ہے مگر حاجت و ضرورت کی بناء پر ایک خاص مقدار میں بیع مزانہ کی اجازت دے دی گئی ہے۔ وہ اس کو تحریم کے حکم سے الگ کر لیا ہے۔ آپؐ نے بیع مزانہ سے منع فرمایا تو مدینہ کے

غریب نے شکایت کی کہ ہمارے پاس درہم و دنانیر نہیں ہیں کہ اس کے ذریعہ ہم رطب کو خرید لیں ہمارے پاس تمر موجود ہے اور درخت کی کھجور کو تمر سے خریدنے سے آپ نے منع فرمادیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ پورا موسم گزر جاتا ہے اور ہم رطب کے کھانے سے محروم رہ جاتے ہیں تو آپ نے کچھ خاص شرائط کے ساتھ پانچ وسق سے کم کے ساتھ اجازت دیدی۔ امام شافعی نے کتاب الام میں ذکر کیا ہے کہ محمود بن لبید نے زید بن ثابت یا کسی اور صحابی سے پوچھا کہ عرایا کیا چیز ہے؟ تو انھوں نے فلاں فلاں اور کچھ غریب محتاج انصار کا نام لیا "بشکوا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الرطب یحضر ولیس عندهم ذهب ولا ورق یشترون بہا وعندہم فضل عن قوۃ سنتہم فارخص لہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یشتروا العرایا مخرصہا من التریا کلونہا رطباً" پھر بیع عرایا فقرار اور محتاجوں کے ساتھ مخصوص ہے یہی امام احمد کا مشہور قول ہے اور امام شافعی کے یہاں غریب و امیر سبھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اجازت دیتے وقت اس کو فقرار کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے اس لئے کہ شان نزول کے خصوص کا اعتبار نہیں ہے۔ امام شافعی کتاب الام میں فرماتے ہیں کہ کتنے احکامات کچھ لوگوں کی وجہ سے اترے لیکن وہ حکم ان کو اور دوسرے تمام لوگوں کو عام اور شامل ہے الایہ کہ اللہ اور اسکا رسول واضح طور سے بیان کر دے کہ اسکو ضرورت کی بناء پر حلال کیا گیا ہے یا مخصوص لوگوں کے لئے اجازت دی گئی ہے۔ عرایا کی اور شکلیں بھی علماء سے منقول ہیں، امام مالک فرماتے ہیں کہ ایک آدمی اپنے باغ سے کھجور کا ایک دو درخت دیدیتا ہے جس کی وجہ سے وہ اس پھل کا بھی مالک ہو جاتا ہے۔ اہل عرب کی عادت تھی کہ پھل کے زمانہ میں اپنے اہل و عیال کو باغ میں لے آتے تھے اور وہ دو ایک درخت والا بھی آتا جاتا رہتا تھا تو باغ والے کو اجازت دی گئی کہ اس درخت کے پھل کو تمر کے بدلہ میں خریدے۔ امام طحاوی نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ ان العربیۃ النخلۃ للرجل فی حائط غیرہ وکانت العادۃ انہم یمخرجون باہلہم فی وقت الثمار الی البساتین فیکرہ صاحب النخل الکثیر دخول الآخر علیہ فیقول انا اعطیک بخرص نخلتک تمرًا فرخص لہ فی ذلک۔ اور بخاری نے امام مالک سے نقل کیا ہے قال مالک العربیۃ ان یعری الرجل الرجل النخلۃ ثم یتأذی بدخولہ علیہ فرخص لہ ان یشتريہا منہ بتمر۔

امام محمد نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ باغ والا کسی شخص کو ایک دو کھجور کے درخت کا پھل ہبہ کرتا ہے تاکہ موہوب لہ اپنے اہل و عیال کو کھلائے پھر موہوب لہ کا اس کے باغ میں آنا اس کو شاق گذرتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ اس کو چھوڑو اس میں جتنا تمر نکالے گا کھجور توڑنے کے وقت میں ادا کر دوں گا یہی عریہ کی تفسیر امام ابو حنیفہ کے یہاں بھی ہے۔ اس میں باغ والے کی مصلحت سے اجازت دی گئی ہے۔ عریہ کی ایک شکل سفیان بن حسین سے نقل کی گئی ہے، غریبوں اور مسکینوں کو ایک دو درخت کی کھجوریں بطور ہبہ کے دی جاتی تھیں وہ زیادہ دنوں تک انتظار نہیں کر سکتے تھے تو انکو اجازت دی گئی کہ تمر سے اس کو بچھڑیں۔ امام شافعیؒ کے یہاں یہ سب عرایا میں داخل ہیں اور ان سب کی بیع شرائط مخصوصہ کے ساتھ جائز ہے چنانچہ ماوردی نے کہا کہ عرایا کی تین قسمیں ہیں (۱) مواساة: جو مسکینوں کو سال بھر کیلئے دیا جاتا تھا (۲) محاباة: بدو صلاح کے بعد حکومت کی طرف سے تخمینہ لگانے والا آتا تو کچھ درختوں کو مستثنیٰ کر دیا کرتا تھا کہ باغ والے اپنے اہل و عیال کو کھلائیں گے یا صدقہ کریں گے، یہ مستثنیٰ شدہ درخت عرایا ہیں (۳) مراضاة: جس میں حقیقۃً بیع ہوا کرتی تھی۔ عرایا کی اسی تیسری شکل میں زیادہ اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع مزابنہ ہی ہے اسی سے پانچ وسق سے کم کی بیع ایک مشت صحیح ہے اور پانچ وسق سے زیادہ ایک مشت بیع کیا تو صحیح نہیں ہے اور پانچ وسق کی بیع کیا ہو تو اس میں اختلاف ہے صحیح قول کے مطابق جائز نہیں ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس رطب کا تخمینہ لگایا جائے کہ جب یہ رطب تمر ہو گا تو اس کی کیا مقدار ہوگی اور اس کے مقابلہ میں اتنی مقدار تمر کی تول کر قبل التفرق مجلس میں قبضہ دلانا ضروری ہے۔ الغرض جانبین سے قبل التفرق تقابض ضروری ہے اور امام شافعیؒ کے اصح قول کے مطابق فقیر اور غنی سب کے لئے خریدنا جائز ہے۔ امام احمد کے نزدیک بیع عریہ کے صحیح ہونیکے لئے پانچ شرطیں ہیں (۱) پانچ وسق سے کم ہو (۲) اس رطب کا تخمینہ لگانا ضروری ہے کہ اس میں کتنی مقدار تمر ہوگی (۳) تمر پہ قبل التفرق تقابض بھی ضروری ہے (۴) مشتری کو رطب کھانے کی حاجت و ضرورت بھی ہو۔ (۵) مشتری کے پاس تمر کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہو جس سے اس رطب کو خریدے، امام مالکؒ کے یہاں ایک درخت کے پھل کو کسی کو ہبہ کیا ہو۔ (۱) اس کا موہوب ہونا ضروری ہے۔ (۲) وہ موہوب لہ واسبب ہی کے ہاتھ فروخت کرے دوسرے کے ہاتھ بیچنا صحیح نہیں ہے۔

(۳) پانچ وسق تک جائز ہے۔ اس سے زیادہ میں یہ بیع جائز نہیں ہے (۴) اس رطب کا تخمینہ لگایا جائے کہ اس میں تمر کتنا ہوگا (۵) اس رطب کا بدل مخری فی الفور دینا نہ ہو بلکہ جب کھجوریں توڑی جائیں تو اس وقت میں قبضہ دلایا جائے۔ ویسے تو وہ لوگ بیع عربیہ کہیلے دس شرطیں لگاتے ہیں (۱) خریدار واپس ہی ہو یا اس کا قائم مقام وارث وغیرہ (۲) یہ بیع بدو صلاح کے بعد ہو (۳) خرض اور تخمینہ کے بعد ہو (۴) عوض اسی کی صنف اور نوع سے ہو، دوسری صنف اور نوع سے بیجا جائے تو صحیح نہیں (۵) بدل عربیہ مخری ہو (۶) تمر جو عوض میں ہو اس کی تعجیل نہ ہو بلکہ وہ مخر ہو اس کے توڑے جانے کے وقت تک باقی چار اور شرطوں میں ان کے درمیان باہم اختلاف ہے کہ (۱) یہ بیع لفظ عربیہ سے ہو، دوسرے الفاظ سے درست نہیں ہے (۲) پانچ وسق یا پانچ وسق سے کم ہو۔ (۳) پورے اس عربیہ کا خریدنے والا ہو۔ اس لئے کہ جائز ہونیکے علت باغ والے سے ضرر کو دفع کرنا ہے (۴) عربیہ ان چیزوں میں سے ہو جو خشک ہو کر قابل ذخیرہ ہو۔

عربیہ کی حقیقت احناف کے یہاں | باغ والے نے درخت کے پھل کو کسی کو ہبہ کیا، ابھی اس نے اس پر قبضہ

نہیں کیا ہے کہ باغ والا اس کے آنے جانے سے تکلیف محسوس کرتا ہے یا خود موہوب لہ کو پریشانی ہے جس کی وجہ سے باغ والا اس کے بدلہ میں تمر دیتا ہے اور اس رطب کو واپس لے لیتا ہے، حقیقت میں یہ ہبہ تام نہیں ہوا اس لئے کہ اس پر قبضہ نہیں ہوا اس لئے باغ والا اپنی ہی ایک چیز کے بدلہ میں دوسری چیز لے رہا ہے۔ اس لئے جتنی مقدار چاہے دے، پانچ وسق کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ امام محمدؒ مؤطا امام محمد میں ذکر فرماتے ہیں: ذکر مالک ان العربیۃ انما تكون ان الرجل یكون له النخل فیطعم الرجل منها ثمرۃ نخلة او نخلتین یلقطہما لعیالہ ثم یتقل علیہ دخولہ حائطہ فیسألہ ان یتجاوز لہ عنہا علی ان یعطیہ بمکیلتھا تمرًا عند صوام النخل فہذا کلمۃ لا بأس بہ عندنا لان التمر کلمۃ کان للاول وهو یعطى منه ما شاء فان شاء سلم لہ ثمر النخل وان شاء اعطاها بمکیلتھا من التمر لان ہذا لا یجعل بیعاً ولو جعل بیعاً ما حل تمر بتمر الی اجل۔

امام شافعیؒ کی دلیل | عرایا کی مختلف صورتیں ہیں مگر عرایا کی وہ صورت جو مزابنہ کی قبیل سے ہے اس کی ممانعت کی علت یہ ہے

کہ اس میں عزرا اور قمار پائے جاتے ہیں مگر اپنے پانچ وسق سے کم کی اجازت دے دی اس لئے کہ آپ کو مکہ موم ہو کہ لوگ اتنی مقدار میں قمار کا قہد نہیں کرتے تھے بلکہ تازہ کھجوریں کھانا چاہتے تھے اور پانچ وسق سے کم ایسی مقدار ہے جسکو ایک کنبہ کھا سکتا ہے (۲) زید بن ثابت کی ایک حدیث میں "رخص فی بیع العرایا" ہے۔ رخصت نام ہی ہے مانعت کے سبب کے پائے جانے کے باوجود دیگر مصلحت کی بنا پر اس کی اجازت دے دینا (۳) اسی طرح سہل بن ابی حمزہ کی روایت میں "الا اصحاب العرایا فانہ قد اذن لہم" مروی ہے۔ اس میں آخرت استثناء ہے استثناء میں اصل متصل ہونا ہے جس کی وجہ سے مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوگا۔ مستثنیٰ منہ بیع مزابنہ ہے۔ لہذا مستثنیٰ بھی بیع مزابنہ کی قبیل سے ہوگا۔ اگر عرایا کو ہبہ کی قبیل سے مانا جائے تو ہبہ والی شکل تو پہلے ہی سے جانتے ہیں پھر رخصت اور اجازت اور استثناء کرنے کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے ہیں۔ پھر اس اجازت میں بیع کی ایک خاص مقدار یعنی جو پانچ وسق سے کم ہو اس کی اجازت دی گئی ہے۔ ہبہ میں کسی مقدار کی قید نہیں ہے جتنا چاہے دے سکتا ہے۔ اسی لئے تو امام مجتہد نے مؤطا میں فرمایا "لان التمر کلہ کان للاول وھو یعطى منہ ماشاء" پھر آگے چل کر فرمایا لان هذا لا یجعل بیعاً اس لئے پانچ وسق سے کم کی قید لگانے کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہو گا (۴) عرایا پر بیع کا لفظ بولا گیا ہے اس کا بھی تقاضہ ہے کہ وہ مزابنہ کی قبیل سے ہو ہبہ کی قبیل سے نہ ہو۔

احناف کا جواب

عرب کا لفظ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے بھی ثمار کے عطیہ کیلئے خاص ہے۔ جیسا کہ بیشتر اہل لغت عربیہ کے یہی معنی لکھتے ہیں اور اگر عربیہ کے معنی عام مان لئے جائیں تو یہ لفظ منقول عربی ہو چکا ہے جیسے منیہ کا لفظ دودھ والی بکری کو عارضی طور پر کسی غریب کو دینے کیلئے منقول عربی ہو چکا ہے، اب لغوی معنی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح عربیہ کا لفظ اسکو انصار استعمال کرتے تھے اسلئے کہ وہی باغ والے تھے انھیں کے یہاں باغ کے ایک دودرخت کے پھل کو غریب و فقرا کو دینے کا رواج تھا اور اس کیلئے عربیہ کا لفظ استعمال کرتے تھے جیسا کہ زید بن ثابت کی حدیث میں ہے جس کو طحاوی نے نقل کیا "رخص فی العرایا فی الفلۃ و الخلتین توھبان للرجل فیبیم ما یخرصھا مئراً" اور خود امام مسلم نے بروایت

ہشیم عن یحییٰ عن نافع عن ابن عمر عن زید نقل کیا ہے "العریۃ النخل تجعل للقوم فیسعونہا بخرصہا تمذا" یہی روایت سلیمان بن بلال عن یحییٰ سے مروی ہے اس میں مشتری کی تعین ہے "یاخذہا اهل البیت" اس لئے یہ روایت جو لیت عن یحییٰ کے واسطے سے ہے قال یحییٰ والعریۃ ان یشترى الرجل ثمر النخلات لطعام اهله میں مشتری اہل بیت ہی کو قرار دیا جاتے گا اسی طرح سہل بن ابی حمزہ کی روایت جو مسلم شریف میں ہے الا انہ رخص فی بیع العریۃ یاخذہا اهل البیت بخرصہا تمذا یا کلونہا رطباً۔ اور حضرت جابر کی روایت جس کو طبرانی نے نقل کیا ہے رخص فی العرایا والعرایا یحییٰ الاعرابی الی ابن عمر لہ اور جل من اهل بیتہ فیامر لہ بالنخلۃ والنخلتین ولم یبلغ وهو یرید الخروج فلا بأس ان یشیعہا بالتمر۔ یہ تمام روایتیں دلالت کرتی ہیں کہ عرایا بہ کردہ پھل ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ وصول کرنے کیلئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تخمینہ کرنے والوں کو روانہ کرتے تو فرماتے کہ عرایا کو تخمینہ میں شامل نہ کریں۔ بحول سے مرسل روایت ہے یخففوا فی الصدقات فان فی المال العریۃ والواطیۃ۔ عمر بن خطاب فرماتے تھے فان فی المال العریۃ والواطیۃ والاکلۃ۔ اس کے تحت امام اوزاعی نے عریہ کی تفسیر کی ہے النخلۃ والنخلتان والثلاث یمنحہا الرجل الرجل من اهل الحاجة۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے "لیس فی العرایا صدقۃ" ان تمام روایتوں میں خرص وزکوٰۃ سے استثناء کرنیکی وجہ یہی ہے کہ اس کو زکوٰۃ میں نکال چکا ہے پھر دوبارہ اس کو خرص وزکوٰۃ میں شمار کیا جائے تو زکوٰۃ میں شنی لازم آئے گا اور زکوٰۃ میں شنی نہیں ہے۔ امام شافعی کے قول پر اس کو خرص وزکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکتی ہے۔ مویوب لہ کا دایب کے ہاتھ فروخت کرنا یہ حقیقۃً بیع ہے یا صورۃً بیع ہے یہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے کہ درخت پھل رہتے ہوئے اس پر مویوب کا قبضہ تام ہو یا نہیں۔ امام ابو حنیفہ کے یہاں قبضہ تام نہیں ہوا جسکی وجہ سے پھل مویوب لہ کی ملکیت میں داخل نہ ہو گا مگر صورۃً تو تبادلہ مال سے مال کا ہو رہا ہے اسلئے حدیث میں بیع کا اطلاق کیا گیا ہے پھر بیع کا لفظ خود نبی کریم علیہ السلام کا استعمال کردہ نہیں ہے بلکہ راوی نے روایت بالمعنی کی وجہ سے اس پر بیع کا اطلاق کر دیا ہے۔ رہ گیا استثناء تو یہ استثناء متصل نہیں ہے بلکہ استثناء منقطع ہے۔ صورۃً مزابنہ ہی ہے اس لئے اس کو استثناء کے ذریعہ بیان کیا اسی لئے بعضی روایتوں میں لا یباع شیئ منہ الا بالذینار

والدھم الا العرایا آیا ہوا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ استثناء منقطع ہے۔ اور رخص اور اذن حقیقت بیع سے متعلق نہیں ہے بلکہ صورت بیع میں وعدہ خلافی لازم آتی ہے جس سے گناہ کا شبہ ہو سکتا تھا اسکو دور کرنے کیلئے رخص اور اذن کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ رہی رخص فیما دون خمسۃ اوسق کی روایت تو ہبہ میں اگرچہ کوئی مقدار متعین نہیں ہے پھر بھی یہ اس حدیث کے خلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ حدیث میں بھی فیما فوق خمسۃ اوسق وارد نہیں ہے۔ اگر اس طرح کی روایت ہوتی تو تحدید پر رخص ہوتی۔ موجودہ الفاظ جو مروی ہیں اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ صدقہ میں مقدار نصاب دینا مکروہ ہے اس لئے مقدار نصاب سے کم کی قید لگائی گئی۔ سود اور قمار کی حرمت شدید ہے۔ حقیقت بیع ماننے میں جبکہ حقیقت بیع کا کوئی ثبوت اہل مدینہ کی روایت سے نہیں ہے محض ظاہر لفظ کی بناء پر قمار اور سود کے ایک فرد کو جائز کہنا احتیاط کے خلاف ہے۔

فی بیع العریۃ بالرطب او بالتمر ولم یرخص فی غیر ذلک :- یہ حدیث سالم عن ابن عمر عن زید بن ثابت مروی ہے، اس روایت میں او موجود ہے اگر اوشک کہیلے ہے دیگر روایات میں بلا شک کے متعین طور سے بخر صہا تمر آیا ہوا ہے۔ اس صورت میں عرایا کے بدلہ میں تمر ہی دینا واجب ہو گا۔ عرایا کے بدلہ میں رطب دینا جائز نہ ہو گا۔ امام نووی نے اسی کو اصح قرار دیا ہے۔ امام احمد کا بھی یہی مذہب ہے اسلئے کہ جب اس کے پاس رطب ہے تو رطب کے خریدنے کی کوئی حاجت و ضرورت نہیں ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ او تخیر کیلئے ہو۔ نسانی نے صالح بن کیسان عن الزہری کے واسطے سے یہ روایت نقل کیا ہے اس میں بالرطب والتمر واؤ کے ساتھ ہے۔ اسی طرح ابو داؤد نے زہری عن خارجہ عن ابیہ کی روایت نقل کیا ہے اس میں بالرطب والتمر واؤ کے ساتھ ہے اس بناء پر یہاں او تخیر کے لئے ہو گا۔ جس کی بناء پر عرایا کے بدلہ میں رطب دینا جائز ہو گا بعض شوافع کا یہی مذہب ہے۔ احناف کے یہاں اس کے بدلہ میں تمر دے یا رطب دے دونوں جائز ہے اس لئے کہ یہ ہبہ ہے۔

ان ثبائع بخر صہا کیلئے :- خرص بفتح الخاء مصدر ہے اور بخر الخاء اسم مصدر الشی الخوص خرص کی صورت یہ ہے کہ رطب کو خرص دیکھ کر اندازہ لگائے کہ تمر بن کر اسکی کیا مقدار ہوگی۔ کیلئے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بدلہ میں جو تمر دی جائے اس کی مقدار کا تولنا ضروری

اندازہ اور تخمینہ سے دینا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہم جنس سے تبادلہ کی بنا پر اصل یہ ہے کہ دونوں کا کیل ہو مگر ایک کے درخت پر ہونے کی وجہ سے کیل ممکن نہیں مگر دوسرے میں کیل کرنا ضروری ہوگا۔

يجب ان يكون التمر الذي يشتري به معلوماً بالكيل ولا يجوز جزافاً لا تعلم في هذا عند من اباح بيع العرايا اختلافاً۔ (مغنی ابن قدامہ ج ۲ ص ۶۹)

حدیث ابن عمر میں "ان زاد فلی وان نقص فعلی"۔ اگر اس کا کہنے والا مشتری ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں درخت کے رطب کا اندازہ لگا کر اتنی مقدار تمردیتا ہوں، اگر بعد میں رطب میں تمر کی مقدار اس سے بڑھ گئی تو وہ زیادتی میرے لئے ہوگی اس کا تم سے کوئی تعلق نہ ہوگا اور اگر اس سے کم ہوگی تو میرا نقصان ہوگا تم سے کوئی مطالبہ نہ ہوگا۔ تو زاد کا فاعل درخت کا تمر مخصوص ہے۔ اور اگر بائع کہنے والا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کا اندازہ لگایا ہے جس کے تمر کی مقدار اس قدر ہے۔ معاملہ کرنے کے بعد اگر تمر مخصوص کم نکلا تو اس کے بدلہ میں جو زاد تمر لے رہا ہوں اس سے تمہارا کوئی تعلق نہیں اور اگر تمر مخصوص کی مقدار زیادہ نکلی اور اس کے بدلہ میں جو تمر لے رہا ہوں وہ میرا نقصان ہوگا اس صورت میں زاد و نقص کی ضمیر کیل کئے ہوئے تمر کی طرف راجع ہوگی۔

باب من باع بخلاً علیہا ثمر

نافع عن ابن عمر کی حدیث | مَنْ باعَ بخلاً قد أُبرت فثمرها للبائعِ الا

ان يشترط المبتاع۔

تأبیر: باب تفعیل سے ہے اور اسی معنی میں اس کا مجرد باب نصر سے آتا ہے تلیق کے معنی میں یعنی مونث کھجور کے شگوفہ کو پھاڑنا پھر مذکر کے شگوفہ سے کچھ حصہ لے کر اس میں ڈالنا۔ کھجور میں بھی مونث مذکر کے اختلاط سے کھجور پیدا ہوتی ہے مثل انسان کے اور کبھی خود پھٹ کر مذکر کے شگوفہ کے ذرات مونث کے پھٹے ہوئے شگوفہ کے اندر ہواؤں کے ذریعہ چلے جاتے ہیں۔

جو چیزیں مبیع میں لغتہ داخل نہیں ہیں مگر مبیع کے ساتھ ان کا اتصال ہے یہ اتصال

کبھی برقرار رہنے کیلئے ہوتا ہے جیسے دروازہ کے اندر مضمی تالا۔ اور کبھی اتصال برقرار رہنے کیلئے نہیں ہوتا بلکہ انفصال اور الگ کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے درخت میں پھل، کھیت میں کھیتیاں۔ ایسی متصل چیزیں بیع کے تابع ہو کر بیع میں خود داخل نہیں ہوتی ہیں۔ بیع کے اندر داخل کرنے کیلئے صراحت کے ساتھ ذکر کرنا لازم ہے۔ اگر صراحت کیا تو بیع میں داخل ہوں گی ورنہ نہیں اسلئے درخت کی بیع میں پھل داخل نہیں ہوگا۔ ہاں اگر تصریح کرے گا تو داخل ہوگا۔

حدیث مذکور کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ درخت تابیر شدہ ہے تو درخت کی بیع میں پھل بلا تصریح کے داخل نہ ہوگا۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ درخت غیر تابیر شدہ ہے تو درخت کی بیع میں پھل داخل ہو جائیگا۔ امام شافعیؒ کے یہاں مفہوم مخالف کا اعتبار ہے اس لئے مشہور یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے یہاں بعد التابیر پھل درخت کی بیع میں بلا تصریح داخل نہیں ہوگا اور قبل التابیر درخت کے تابع ہو کر بلا تصریح کے بھی داخل ہو جائیگا۔ اور حنفیہ کے یہاں مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے اس لئے بعد التابیر اور قبل التابیر درخت کی بیع میں بلا تصریح کے داخل نہ ہوگا مگر صحیح قول یہ ہے کہ اس میں احناف و شوافع کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ بیع کے صحیح ہونیکے لئے بیع کا موجود ہونا ضروری ہے۔ پھل کا وجود و ظہور ہو گیا ہے تو درخت کے تابع نہیں ہوگا پھل کا ظہور اور وجود عام طور سے تابیر کے بعد ہوتا ہے اس لئے پھل کے ظہور اور وجود کو لفظ تابیر سے بیان کیا اور قد اُبدت معنی میں ظہور شمار ہا کے ہے۔ اصل الا بار عند اهل العلم التلقيح قال ابن عبد البر الا انه لا يكون حتى ينشق الطلع وتظهر الثمرة فعبر عن ظهور الثمرة للزوم منه والحكم متعلق بالظهور دون نفس التلقيح بغير اختلاف بين العلماء وقد فسّر الخرقى الموبّر بما قد تشقّق طلعه فتعلق الحكم بذلك دون نفس التابیر۔ (معنی ابن قدامہ)

سالم عن ابن عمر کی حدیث | ابن عمر کی حدیث سالم کے واسطے سے اس میں نافع کی روایت کی بہ نسبت ایک ٹکڑے کا اضافہ ہے "من ابتاع عبداً

فماله للذي باعه الا ان يشترط المبتاع" یہ ٹکڑا نافع نے نافع عن ابن عمر عن عمر سے موقوفاً نقل کیا ہے۔ نافع اور سالم ابن عمر سے روایت کرنے میں چار حدیثوں میں باہم اختلاف کرتے ہیں سالم مرفوعاً نقل کرتے ہیں نافع موقوفاً نقل کرتے ہیں تو بعض جگہ

ابن عمر کا قول بتاتے ہیں، تو بعض جگہ عمر کا قول بتاتے ہیں۔ زیادہ تر لوگوں نے سالم کے قول کو ترجیح دیا ہے قال ابن عبد البر الاحادیث الاربعۃ رافع سالم عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقفہا نافع عن ابن عمر الاول حدیث رافع الیدین حین یکبر للركوع وحین یرفع راسہ من الركوع والثانی حدیث من باع عبدًا اولہ مال والثالث حدیث الناس کابل مائۃ الداربع الحدیث فیما سقت السماء والعیون العشر والقول فیہا قول سالم ولم یلتفت الناس فیہا الی النافع۔ ابن قیم فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں سالم و نافع کا اختلاف ہے۔ سالم عبد اور نخل دونوں کی بیج کو مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور نافع نخل کے قصہ کو مرفوعاً اور عبد کے قصہ کو عن ابن عمر عن عمر موقوفاً نقل کرتے ہیں۔ امام مسلم، نسائی اور حفاظ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ سالم اگرچہ احفظ ہیں لیکن یہاں نافع کی روایت کو ترجیح ہے اس لئے کہ انھوں نے یہاں دونوں قصوں کو الگ الگ بیان کیا ہے۔

مگر امام بخاری، امام احمد اور حفاظ کی ایک جماعت سالم کی روایت کو ترجیح دے رہی ہے اور وہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ دونوں روایتیں مرفوعاً صحیح ہیں۔ نیز نافع کے بہت شاگردوں نے یحییٰ بن سعید، عبد ربہ بن سعید اور سلیمان بن موسیٰ نے عبد کے قصہ کو مرفوعاً نقل کیا ہے من باع عبدًا اولہ مال فمالہ للبايع۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غلام کے پاس جو مال ہے اس کا مالک اس کا مولیٰ اور سید ہے اور غلام کی طرف نسبت استعمال اور تصرف کے تعلق سے ہے، ملکیت کی نسبت نہیں ہے یہی مذہب امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے غلام کو مالک بنا دیا تو مالک ہو جائے گا۔

الا ان یشترط المبتاع۔ مشتری نے غلام کے پاس جو مال ہے غلام کو اس مال سمیت خریدا تو امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کے یہاں اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ربواً لازم نہ آئے امام مالک کے یہاں بلا تفصیل کے جائز ہے یعنی غلام کے پاس جو مال ہے وہ جنس ثمن سے ہو، غیر جنس ثمن سے ہو، ثمن سے زیادہ ہو، ثمن سے کم ہو۔ ان کے یہاں اس مال کو غلام کے تابع قرار دیا جائے گا اور ثمن کو اس کے مقابل نہیں ٹھہرایا جائیگا۔ جیسے بکری کا حمل، بکری کا دودھ جو اس کے ثمن میں ہے۔



بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْمَحَاقِلَةِ وَالْمِزَابِنَةِ عَنِ الْمُخَابَرَةِ وَبَيْعِ الثَّمَرَةِ قَبْلَ بَدْءِ صَلَاحِهَا وَعَنْ بَيْعِ الْمُعَاوِمَةِ وَبَيْعِ السَّنَنِ

حدیث جابر

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة
قال عطاء فسر هالنا جابر قال اما المخابرة فالارض البيضاء يدفع

الرجل الى الرجل فينق فيها ثم ياخذ من الثمر - ووسرى روايت ميں والمخابرة الثلث
والربع واشباه ذلك قال زيد بن ابي انيسة قلت لعطاء بن ابي سباح اسمعت جابر
بن عبد الله يذكرها هذا عن رسول الله صلي الله عليه وسلم قال نعم - پوری روایت
نقل کرنیکے بعد زید نے عطاء سے یہ سوال کیا تھا جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث تفسیر
سمیٹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے لیکن پہلی حدیث میں تصریح ہے کہ مخابرہ
کی تفسیر حضرت جابرؓ نے کی ہے، اسی طرح دوسری حدیث میں "ان تشتري النخل حبة
تشقه والاشقاء ان يحمر او يصفر او يوكل منه شيء" - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفسیر بھی
نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے منقول ہے لیکن اس کے بعد والی روایت میں تصریح ہے کہ سلیم
بن حیان نے سعید بن یسار سے پوچھا کہ اشقاء کیا چیز ہے تو سعید نے کہا تحمار و تصغار
و يوكل منها - جس سے معلوم ہوا کہ یہ تفسیر سعید بن یسار کی ہے لیکن حافظ اسماعیل نے
حضرت جابرؓ کی ایک حدیث نقل کیا ہے کہ سعید بن یسار کہتے ہیں کہ میں نے جابر سے پوچھا
مَا تَشَقُّهُ؟ تو انہوں نے تشریح کی جس سے معلوم ہوا کہ یہ تفسیر حضرت جابرؓ کی ہے۔

المُخَابَرَةُ :- مخابرہ اور مزارعت دونوں قریب قریب ہیں: کھیت کا بٹائی پر معاملہ کرنا۔
زید بن ثابت کی حدیث ابو داؤد میں قلت ما المخابرة؟ قال ان تاخذ الارض بنصف
او ثلث او سابع - کچھ لوگوں نے مخابرہ اور مزارعت میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ مزارعت
میں بیج مالک زمین کی طرف سے ہوتا ہے، اور مخابرہ میں بیج مزدور و عامل کی طرف سے
ہوتا ہے۔ مخابرہ جابر سے مشتق ہے: نرم زمین کو کہتے ہیں۔ اور کچھ لوگوں نے کہا کہ خیبر سے
مشتق ہے جس کے معنی کاشتکار کے ہیں۔ اور کچھ لوگوں نے کہا کہ خبزة سے مشتق ہے
جس کے معنی حصہ کے ہیں۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ خیبر سے مشتق ہے اس لئے کہ اس طرح

کا معاملہ پہلے ان لوگوں سے ہوا۔ مزارعہ اور مخابرہ کی بحث آگے تفصیل سے آئے گی۔
 المَحَاقِلَةُ :- بیع الزرع القائم بالمحَبِّ کیلئے یعنی مثل مزابنہ کے۔ مزابنہ درخت
 کے ساتھ خاص ہے اور محاقلہ کھیتی کے ساتھ مخصوص ہے۔

سعید بن مسیب کی حدیث جو پہلے گزر چکی ہے اس میں ایک تفسیر محاقلہ کی مخابرہ سے کی گئی
 ہے استکراء الارض بالقمح مگر یہاں محاقلہ کے ساتھ مخابرہ کو بھی ذکر کیا گیا ہے اسلئے پہلی
 تفسیر اس جگہ صحیح ہے۔

بیع السنین و بیع المعاومۃ :- معاومہ عام سے ماخوذ ہے جس کے معنی سال کے ہیں جیسے
 مشاہرہ شہر سے ماخوذ ہے۔ باغ کے پھلوں کو کئی سال کیلئے بیچنا، بیع معدوم ہے جس کی وجہ سے
 غرر و خطر ہے۔ بالاتفاق علماء کے ناجائز ہے۔

وعن الثنیا :- ثنیا کے معنی استثناء کے ہیں۔ بیع سے کچھ حصہ کا استثناء کر لینا۔ ترمذی اور نسائی
 میں عن الثنیا کے بعد الا ان تعلم کا اضافہ ہے جس سے معلوم ہوا کہ بیع سے مجہول حصہ کا استثناء
 ہو تو ناجائز ہے مثلاً کہے کہ اس غلہ کے ڈھیر کو بیچتا ہوں اتنے روپیہ میں مگر اس کے کچھ حصہ کو نہیں
 بیچتا تو بیع کی مقدار مجہول ہو گئی جس کی وجہ سے بیع فاسد ہو گئی اسے اگر استثناء کی مقدار معلوم
 ہے مگر اس کے ساتھ بیع کی بھی مقدار معلوم ہو تو باتفاق علماء کے بیع صحیح ہے جیسے کہے کہ
 یہ باغ بیچتا ہوں مگر فلاں فلاں درخت کو نہیں بیچتا۔ اور اگر استثناء معلوم ہو اور بیع کی مقدار
 مجہول ہو جیسے کہے کہ یہ ڈھیر بیچتا ہوں مگر اس میں سے دس کلو استثناء کرتا ہوں تو امام محمد
 امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کا مسلک بروایت حسن ناجائز ہے۔ ان کے یہاں استثناء کے معلوم
 ہونیکے ساتھ ساتھ بیع کا بھی معلوم ہونا شرط ہے مگر ظاہر الروایۃ کے مطابق صحیح ہے کیوں کہ
 قاعدہ ہے کہ حکم مستقلاً بیچنا صحیح ہے اس کا استثناء کرنا بھی صحیح ہے۔
 تشقہ :- بارہ ہوز اور چار حطی سے دونوں صحیح ہے، دونوں کے ایک معنی ہیں۔

باب کراء الارض

کراء الارض کی متعدد صورتیں ہیں۔ روپیہ اشرفی معنی نقد کے بدلہ میں یا دیگر چیزوں کے
 بدلہ میں جو مطعوم کے علاوہ ہوں۔ یہ صورت ائمہ اربعہ اور اکثر علماء کے نزدیک جائز ہے۔ امام
 احمد فرماتے ہیں قلما اختلفوا فی الذہب والورق قال ابن المنذر اجمع اهل العلم علی ان

اکتراء الارض وقتاً معلوماً جائزٌ بالفضة۔ بعض علماء اس شکل کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

ناجائز کہنے والوں کی دلیل | اسی کتاب میں حضرت جابر کی حدیث ان رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم خَفِیْ عَنْ کِرَاءِ الْاَرْضِ وَفِیْ رِوَاۃٍ

لا یواجرھا و فی رِوَاۃٍ لَا یُکْرِہُہَا۔ اور حضرت رافع کی حدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خفی عن کراء الارض۔ اور عثمان بن سہل کی حدیث جسکو ابو داؤد اور نسائی نے ذکر کیا ہے کہ میرے بھائی عمران بن سہل ابو رافع کے پاس آئے اور کہا کہ ہم نے اپنی فلائی زمین دو سو روپے میں کرایہ پر دیا ہے تو ابو رافع نے کہا "دعہ فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خفی عن کراء الارض" امام نسائی نے فرمایا کہ عثمان بن سہل کی جگہ عیسیٰ بن سہل صحیح ہے۔ قال النسائی عیسی بن سہل ہوا الضواء کرار ارض اجارہ بالذہب والفضہ ہی پر زیادہ بولا جاتا ہے، پھر عثمان بن سہل کی روایت میں تو دو سو روپے کے بدلہ میں زمین کو کرایہ پر دینے کا ذکر ہے کہ جسکو حضرت رافع نے منع فرمایا اور استدلال میں آپ کا قول "خفی عن کراء الارض" کو ذکر کیا اور ابو رافع کی روایت ترمذی میں ہے کہ زمین کو اس کی پیداوار کے کچھ حصہ پر یا در اہم کے بدلہ میں دیتے تھے اس سے آپ نے منع فرمایا۔

جمہور علماء کی دلیل | اسی کتاب مسلم میں حضرت رافع کی حدیث "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کراء الارض قال الرادی نقلت ابا الذہب والورق

قال اما بالذہب والورق فلا بأس بہ۔ دوسری روایت میں ہے "واما الورق فلم یمنہا" اسی طرح ثابت بن ضحاک کی حدیث میں "نہی عن المزارعة، وامر بالمواجرة وقال لا بأس" ہے اور سعد بن وقاص کی حدیث جسکو ابو داؤد اور نسائی نے نقل کیا ہے "نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک وامرنا ان نکرہا بالذہب وفضة۔ اور رافع کی حدیث "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلة والمزابنة، وقال انما یزیرع ثلثة رجل لہ ارض فہو یزیرعھا ورجل منہ امرضا فہو یزیرع ما منہ ورجل استکری ارضا بالذہب وفضة احبہ ابو داؤد وابن ماجہ واخرجه النسائی مسنداً ومرسلًا۔ یہ سب روایتیں اجارہ پر دیتے جانے کی صحت پر صریح ہیں لہذا جابر کی روایت کو ایک خاص شکل سے کرایہ پر دیتے جانے کی ممانعت پر عمول کیا جائے گا۔ چنانچہ حضرت جابر ہی کی دوسری حدیث میں آیا ہوا ہے "ناخذ الارض بالثلث والربیع بالماذیانات۔ اسی کو آپ نے منع فرمایا ہے یہی حال حضرت رافع کی حدیث کا ہے۔ حضرت رافع کی ایک حدیث میں ہے "انما کان الناس یواجدون علیہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم علی الماذیلت و اقبال الجداول و اشیاء من الزرع الخ دونوں روایتوں کے راوی ایک ہی ہیں۔ ایک روایت میں عام ہے تو دوسری روایت میں خاص۔ لہذا اس عام کو اسی خاص پر محمول کیا جائے گا، اور اگر عام کو عام رکھا جائے تو جواز کی روایت کی وجہ سے نہی کو کراہت تنزیہی اور خلاف اولیٰ پر محمول کیا جائے گا جیسے ابن عباس اور زید بن ثابت اسکو خلاف اولیٰ اور نہی تنزیہی پر محمول کرتے تھے۔ ابن عباس کی حدیث میں ہے طائوس فرماتے ہیں:

اخبرنی اعلہم یحییٰ ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یمنع عنها انما قال یمنع احدکم ان یمسها خیر لہ من ان یأخذ علیہا خرجا معلوما۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں یغفر اللہ لرافع انا واللہ اعلم بالحدیث منہ انما اتاہ رجلان قد اختلفا فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کان هذا شأنہم فلا تکرر المزارع اخرجہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔

(۲) زمین کو کرایہ پر دینے کی دوسری شکل یہ ہے کہ وہ کرایہ مطعومات کے قبیل سے ہو چاہے وہ مطعوم غلہ وغیرہ ہو یا غلہ کے سوا اور کوئی مطعوم ہو جیسے دودھ یا شہد۔ اس طرح کرایہ پر دینا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک ناجائز ہے۔

امام مالک کی دلیل | اسی کتاب میں حضرت رافع کی حدیث گناہما قل الا رضی علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنکرہا بالثلث والربیع

والطعام المسبی تو آپ نے اسکو منع فرمادیا۔ دوسری روایت میں ہے نواجرہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی الربیع او الاوسق من التمر والشعیر قال لا تفعلوا۔ اور اسی ابو رافع کی حدیث ابو داؤد میں ولا یکرہا بالثلث ولا ربیع ولا بطعام مسبی۔ ان روایتوں میں طعام مسبی اور اوسق من التمر والشعیر کے بدلہ میں زمین کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا گیا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل | حضرت رافع کی حدیث میں ہے اما شیء معلوم مضمون فلا بأس بہ۔ اور اسی حدیث میں ہے کہ وہ لوگ ایک مخصوص شکل میں کرایہ پر دیتے

تھے اسکو آپ نے منع فرمایا۔ اس لئے حضرت رافع کی حدیث میں اوسق من التمر والشعیر الطعام المسبی کی ممانعت کو اس شکل پر محمول کیا جائیگا جو مضمون اور ذمہ میں نہ ہو بلکہ اس کی شکل یہ ہوگی کہ اس کھیت سے جو غلہ پیدا ہوگا اس میں اتنا اتنا کرایہ کے طور پر دینا ہوگا، نیز اس حدیث کا یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ ربع ثلث کے ساتھ ساتھ طعام مسبی اور اوسق من التمر والشعیر کی بھی قید لگا دیا ہو جس کو آپ نے منع فرمایا۔ اور یہ شکل بالاتفاق ممنوع ہے۔ اس کے ساتھ یہ

بات بھی ثابت ہوئی کہ حضرت رافع کی حدیث مضطرب ہے اسی لئے امام احمد بھی فرماتے حدیث رافع ضوئ اور بھی کہتے حدیث رافع الوان۔ اور اس کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مانعیت کی حدیث کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا جائے جیسا کہ ابن عباس کی حدیث میں ہے۔

(۳) زمین کو کرایہ پر دینے کی تیسری شکل مزارعت ہے، یعنی پیداوار کے جز و مشاع ثلث ربع نصف کے بدلہ میں زمین کو کرایہ پر دیا جائے۔ مزارعت کا معاملہ مستقلاً کیا جائے یا مساقات کے ضمن میں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔ امام شافعی اور امام مالک کے یہاں مزارعت کا معاملہ مساقات کے ضمن میں تو جائز ہے اور مستقلاً یہ معاملہ کیا جائے تو ناجائز ہے۔ امام احمد اور صاحبین کے یہاں مزارعت کا معاملہ مساقات کے ضمن میں کیا جائے یا مستقلاً ہر دو صورت جائز ہے اور احناف کے یہاں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل ثابت بن ضحاک کی حدیث جو مسلم شریف میں ہے کہ نخی عن المذاہرۃ۔ حضرت جابر کی حدیث نخی عن کراء الارض

اور ایک روایت میں ہے نخی ان توخذ للارض اجراً و حظاً۔ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث نخی عن المحاکلة۔ اسی طرح ابو سعید اور رافعؓ کی احادیث، زید بن ثابت کی حدیث جبکہ ابو داؤد نے نقل کیا ہے قال نخی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المخابرة قلت ما المخابرة قال ان تأخذ الارض بنصف او ثلث او ربع۔ رافع کی حدیث جو مسلم میں ہے فنکر یہاں علی الثلث والربع تو آپ نے منع فرمایا۔ انھیں کی روایت ابو داؤد میں ہے لایکاريہا بالثلث والربع اور ابو داؤد میں حضرت جابر کی حدیث میں من لم يذر المخابرة فلياذن بحرب من الله ورسوله۔ مزارعت کے جواز کے قائلین نے حدیث خیبر سے استدلال کیا کہ آپ نے خیبر کے یہودیوں کے ساتھ مزارعت کا معاملہ فرمایا۔ امام ابو حنیفہ کی طرف سے اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ خیبر کا معاملہ بطور مزارعت کے نہیں تھا بلکہ یہ معاملہ بطور خراج مقاسمہ کے تھا خراج و لگان جو اراضی پر لگائی جاتی ہے اس کی دو قسم ہے۔ خراج موظف خراج مقاسمہ خراج موظف کی شکل یہ ہے کہ غلہ کی ایک معین مقدار یا دراهم و ذنانیر کی ایک معین مقدار زمین والوں پر مقرر کی جائے خراج مقاسمہ کی شکل یہ ہے کہ پیداوار کا ایک جز و مشاع معین ثلث ربع نصف مقرر کیا جائے۔ خلیفہ اور امام کو مفتوح غیر مسلم قوم اور انکی اراضی کے بارے میں اختیار ہے کہ اپنی صوابدید کے ساتھ جس طرح کا چاہے معاملہ کرے۔ اسی طریقہ میں سے ایک طریقہ یہ ہے

کہ انکی رقاب پر من اور احسان کرے اور زمین پر خراج مقاسمہ مقرر کرے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس کو مزارعت مان لیا جائے تو یہ روایت مبیح ہے اور اس کے مقابل میں دوسری روایتیں محرم ہیں پھر یہ روایت فعلی ہے اور اس کے مقابل میں دوسری روایتیں قولی ہیں مبیح و محرم میں تعارض ہو اسی طرح قولی و فعلی میں تعارض ہو تو محرم روایتوں اور قولی روایتوں کو ترجیح دی جاتی ہے۔

امام صاحب کے مذہب کی تحقیق

امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں مزارعت کی مختلف صورتیں بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مزارعت کی ایک صورت کھیت کو پیداوار کے ثلث ربع پر دینا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے اسکو فاسد کہا ہے اور میرے نزدیک شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ جب اسکو فاسد کہتے ہیں تو مزارعت کے مسائل کو کیوں بیان فرمایا ہے۔ علامہ شامی نے خلاصہ کیو لسطے سے اسکی وجہ یہ بیان کی ہے کہ امام صاحب کو احساس تھا کہ لوگ میرے قول کو اختیار نہیں کریں گے اسلئے جن لوگوں نے جائز قرار دیا ان کے قول کو سامنے رکھ کر مزارعت کے مسائل کو متفرع کیا ہے۔ وفي الشرح بلا لية عن الخلاصة ان الامام فرغ هذه المسائل في المزارعة على قول من جورها العلم ان الناس لا يأخذون بقولها ۱۲ جلد خامش۔ اس کے علاوہ شامی نے ایک دوسری بات نقل کی ہے کہ امام ابو حنیفہ نے تحریم کے طور پر منع نہیں کیا ہے قضي ابو حنیفہ بفسادها بلا حد ولم ينه عنها اشد النهي كما في الحقائق ويدل عليه انه فرغ عليها مسائل كثيرة اور شاہ النور صاحب علیہ الرحمہ نے حاوی القدسی سے نقل کیا ہے کہ ہما ابو حنیفہ ولم ينه عنها اشد النهي۔ ان سب عبارتوں کا ایک ہی مطلب ہے کہ امام کا منع فرمانا احتیاط اور ورع کے قبیل سے ہے اس لئے کہ امام صاحب کو اگر یہ احساس تھا کہ لوگ میرے قول پر عمل نہیں کریں گے لہذا دوسرے کے قول پر میں مسائل متفرع کر دوں تاکہ لوگ اس پر عمل کریں یہ خود دلیل ہے اس بات کی کہ امام صاحب کا منع فرمانا حرمت کی بنا پر نہیں تھا اسلئے کہ محرمات میں تساہل نہیں ہوتا ہے ورع اور احتیاط میں تساہل کیا جاتا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیلیں | رافع ابن خدیج کی روایت جس میں ثلث و

ربع پر زمین کو دینے سے منع فرمایا، اسی طرح حضرت جابر کی روایت میں مذکور ہے کہ لوگ ثلث ربع اور نصف پر زمین دیا کرتے تھے تو آپ نے منع فرمادیا اسی طرح حضرت جابر کی روایت جو ابو داؤد میں ہے من لم یذر المخابرة فلیاذن بحرب من الله ورسوله۔ ثابت بن ضحاک کی حدیث غنی عن المزارعة۔ اسی طرح آپ نے مخابرہ سے منع فرمایا ہے اور مخابرہ کی تفسیر زید بن ثابت سے ابو داؤد نے نقل کیا ہے ان تاخذ الارض بنصف او ثلث او ربع۔ دوسری طرف مساقات کی حدیث ابن عمر کی عامل رسول الله صلی الله علیہ وسلم اهل خیبر بشرط ما یخرج منها من ثمرا وذرعه۔ اور دوسری روایت میں دفع الی یهود خیبر وارضها علی ان یعقلوها من اموالهم ورسول الله صلی الله علیہ وسلم شرط فرما۔ ان مختلف حدیثوں کی بنیاد پر ان تمام احادیث میں جمع کرنا ضروری ہے اور جمع کرنے کی صورت یہ ہے کہ اباحت کی احادیث کو منسوخ قرار دیا جائے یا مانعت کی احادیث کو مستقلاً مزارعت پر محمول کیا جائے اور اباحت کی احادیث ایسی مزارعت پر محمول کی جائے جو مساقات کے ضمن میں ہو۔

صاحبین اور امام احمد کی دلیل | یہ حضرات مستقلاً مزارعت کو جائز قرار دیتے ہیں، اسی طرح جو مزارعت مساقات کے ضمن میں ہو

اسکو بھی جائز کہتے ہیں ابن عمر کی حدیث جس میں آپ نے خیبر کے باغات اور زمینوں کو بٹائی پر دیا یہ روایت ابن عمر سے مروی ہے اور حضرت عمر بن عباس، جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کہ مہاجرین و انصار نے آپس میں بٹائی کا معاملہ کیا لما قدم المهاجرون المدينة قاسمهم الانصار علی ان یعطوا ثمار اموالهم یکفونهم المؤنة والعمل۔ اس کے علاوہ بخاری نے نقل کیا ہے کہ حضرت علی، سعد بن وقاص، عبد اللہ بن مسعود، عمر بن عبد العزیز، قاسم اور عروہ اور آل ابی بکر اور آل عمر اور آل علی اور ابن سیرین یہ سب مزارعت کراتے تھے۔ اور ابن ماجہ میں طاؤس سے روایت ہے ان معاذ بن جبل اکری الارض علی عبد رسول الله صلی الله علیہ وسلم وابی بکر و عمر و عثمان علی الثلث والربع فهو عمل بہ الی یومک هذا۔ الغرض تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہے اور کوئی بھی اس کا مخالف نہیں ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ معاملہ کرتے رہے یہاں تک کہ آپ کی وفات ہو گئی خلفاء راشدین برابر اس پر عمل کرتے رہے ان کے خاندان کے لوگ بھی برابر اس پر عمل کرتے رہے۔ پھر کس طرح سے یہ حکم منسوخ ہو سکتا ہے اس لئے کہ

میں موجود ہے۔ پھر رافع کی حدیث حد درجہ مضطرب ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں حدیث رافع الوان، حدیث رافع ضرور ٹ۔ پھر کبھی رافع اس طرح بیان کرتے ہیں جس میں علی الاطلاق کراہیہ کی ممانعت ہے جو اجماع کے خلاف ہے، کبھی ایسی شکل بیان کرتے ہیں جو بالاتفاق فاسد ہے، کبھی براہ راست نقل کرتے ہیں، کہیں پر کہتے ہیں کہ میرے بعض چچا نے بیان کیا، کبھی ظہیر بن رافع کا نام لیتے ہیں۔ جب حدیث میں اس قدر اضطراب ہے کہ صرف یہی حدیث ہوتی اور اس کے خلاف کوئی دوسری حدیث نہ ہوتی تو اس پر عمل متروک ہوتا ہو ایسی حدیث کو کس طرح ان احادیث سے مقدم کیا جاسکتا جو خیر کے بارے میں وارد ہے جس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے اور اس کے مطابق تمام خلفاء راشدین اور صحابہ نے عمل کیا۔ پھر حضرت رافع کی حدیث پر فقہاء صحابہ میں زید بن ثابت اور ابن عباس نے انکار کیا۔ زید بن ثابت نے فرمایا انا علم بذلک انما سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلین قد اختلفا فقال ان کان هذا شأنکم فلا تکرؤا المزارع۔ ابن عباس نے فرمایا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینہ عنہا۔ پھر اگر یہ تمام روایتیں صحیح بھی ہوں اور تاویل اور جمع ممکن نہ ہو اور نسخ ہی کی بات کرنا ضروری ہو تو خیر کی حدیث کو منسوخ کہنا ممکن نہیں کیونکہ آپ کی وفات تک اس پر عمل ہوتا رہا اور خلفاء راشدین کے دور میں بھی اس پر عمل ہوتا رہا۔ ابن عمر نے رافع کی حدیث کو سنکر ازراہ احتیاط مزارعت کا معاملہ چھوڑ دیا یہ نہیں ہے کہ اس کو ناجائز کہتے تھے اس لئے کہ رافع سے پوچھنے کے بعد بھی وہ یہی کہتے تھے کہ ممانعت تو ان شرائط کی بنیاد پر تھی خیر کے معاملہ کو امام ابو حنیفہ کی دلیل میں خراج مقاسمہ پر محمول کیا گیا تھا مگر اس کو خراج مقاسمہ پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مسلمانوں نے خیر کو فتح کیا تھا، نبی کریم علیہ السلام نے خیر کو چھتیس حصے پر منقسم فرمایا تھا اٹھارہ حصہ بیت المال میں رکھا اور اٹھارہ حصہ غائبین میں تقسیم فرما دیا تھا وہ زمین مسلمانوں کی ملکیت میں تھی اسی لئے عمر بن خطاب نے اپنے زمانہ میں جب یہودیوں کو جلاوطن کیا تو زمین کا کوئی معاوضہ نہیں دیا۔ ممانعت کی بعض حدیثوں کو ایسی شکل پر محمول کرنا چاہئے جو بالاتفاق فاسد ہے اور بعض حدیثوں کو نہی تنزیہی پر محمول کرنا چاہئے جیسا کہ ابن عباس کی حدیث اور زید بن ثابت کی حدیث میں ہے۔

امام مالک اور امام شافعی نے جمع کی جو صورت اختیار کی ہے اس جمع پر کوئی حدیث دلیل نہیں ہے۔ پھر ایسا بڑا شہر جس کی پیداوار چالیس ہزار دسوق تھی اس میں کوئی خالص زمین

نہ ہو یہ بہت بعید بات ہے اور اگر باغات کے اندر جوز مینیں ہیں اس کا معاملہ فرمایا ہوا اور باغات سے الگ زمینوں کے ساتھ معاملہ نہ فرمایا ہو اگر ایسا ہوتا تو راوی ضرور اس کا ذکر کرتا مگر سب لوگ قصہ کو بلا تفصیل ذکر کر رہے ہیں۔ پھر انکی تاویل پر خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرام کے عمل کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکتی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور ان کے احکام سے سب سے زیادہ واقف تھے۔

فَنَصِيبٌ مِنَ الْقَصْرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ۔ قصری بروزن قبطی، یہی مشہور ہے۔ بعض لوگوں نے قصری بروزن بشری پڑھا ہے، بھوسا اور بھوسی، گاسنے کے بعد بھوسا اور بھوسا میں جو دانے رہ جاتے ہیں۔ بالماذیانات :- ذال معجم کے کسرہ کے ساتھ۔ بعض لوگوں نے فتح کے ساتھ بھی پڑھا ہے، ہنز، نالی، مسایل المیاء۔ مراد نالیوں پر اور اس کے آس پاس جو اگا ہوا ہو۔ مجاز مرسل کے طور پر محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے یا مجاورت کی بنا پر مراد لیا گیا ہے۔ اقبال الجداول۔ اقبال قبل کی جمع ہے قاف کے ضمہ کے ساتھ، آگے کا حصہ۔ جداول جدول کی جمع ہے، چھوٹی نہر۔ الربیع اس کے بھی یہی معنی ہیں۔ ربیع کی جمع اربعا۔ جیسے نبی کی جمع انبیاء۔

لَا ذَرِيَّةَ بِالْخَبَرِ بِأَسْمَاءِ خَيْرِ خَاوَرٍ كَاضِمَةٍ فَتَحَةٍ كَسْرَةٍ تَيْنِوْنَ صَحِجٍ هَے۔ کسرہ زیادہ مشہور ہے۔ خبر مخا برہ کے معنی میں ہے۔ حتیٰ کان عام اول۔ اول کو مرفوع و منصوب دونوں پڑھنا صحیح ہے معنی موجودہ سال سے پہلے۔ اول کا استعمال کئی طرح ہوتا ہے (۱) اسم جس میں ظرفیت کے معنی نہ پائے جاتے ہوں۔ مبدآشی۔ اسی طرح قدیم کے معنی میں بھی۔ اس کے مقابل میں آخر بولا جاتا ہے اس اول کیلئے ثانی کا ہونا ضروری نہیں ہے ہذا اول ما اکتسبت۔ (۲) اسم تفضیل اسبق کے معنی میں۔ اس وقت غیر منصرف ہوگا لقیۃ۔ اما اول من عامنا۔ (۳) سابق کے معنی میں اس وقت منصرف ہوگا لقیۃ، اما اولاً (۴) ظرف بمعنی قبل اس پر قبل کے سارے احکام جاری ہوں گے عام اول صفت موصوف بمعنی سابق عام متقدم من غیر تعین۔ عام اول بمعنی الاسبق من عامنا الحال۔ عام اول قبل کے معنی میں مضاف الیہ محذوف مگر اس کے لفظ کی نیت ہے بمعنی عام قبل العام الحال۔ یہاں حتیٰ کان عام اول میں عام اول مرفوع غیر منصرف اسبق کے معنی میں، موجودہ سال سے پہلے سال عام اول ظرفیت کی بنا پر اسی معنی میں۔

کتاب المساقاة

مساقاة، درخت، باغ کسی کو دینا کہ اس میں پانی دے اور دیگر چیزوں کی بھائی کرے اس کے ایک جزو شائع معلوم کے بدلہ میں۔ مساقاة، سقی سے ماخوذ ہے جو تکمیل حجاز کو پانی دینے اور سنبھالنے کی زیادہ ضرورت تھی اس لئے اس عمل کو مساقاة سے تعبیر کیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مزارعت کی طرح مساقات بھی ناجائز ہے انکی دلیل اور مذہب کی تحقیق پہلے گذر چکی ہے۔ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد کے نزدیک شرائط معلومہ کے ساتھ جائز ہے۔ اور مساقاة ہر پھلدار درخت میں جائز ہے، امام شافعی کے یہاں صرف کھجور اور انگور میں جائز ہے۔ امام شافعی کا خاص کرنا انگور اور کھجور کے ساتھ اس پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے جبکہ ابن عمرؓ کی روایت "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عامل اہل خیبر بشرط ما ینخرج منها من ثمر او زرع" میں ثمر کا لفظ عام ہے اور کوئی باغوں والا شہر اس میں کھجور اور انگور کے سوا کوئی درخت نہ ہو تعجب خیز ہے پھر بعض روایتوں میں بشرط ما ینخرج من الفحل والشجر آیا ہوا ہے پھر دیگر پھلدار درخت کھجور اور انگور کے مشابہ ہیں جیسے کھجور اور انگور کے اندر مساقاة کی ضرورت پڑتی ہے اسی طرح سے ان پھلوں میں بھی ضرورت ہے جس سے قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے اس کو جائز کہا جائے۔

نقرکم بہا علی ذلک ماشئنا۔ یہودیوں کی درخواست پر وہاں پر انگور بنے دیا ورنہ فتح ہونے کے بعد انکو وہاں سے چلے جانا چاہئے تھا۔ انہوں نے درخواست کی کہ آپ لوگوں کو اتنی نعمت نہیں ہے کہ اس کی دیکھ بیکھ کر سکیں اور جوتیں بو دیں۔ تو آپ نے منظور فرمایا مگر اس کے ساتھ بتلادیا کہ تمہارا یہاں پر رکنا اور ٹھہرنا ناجائز نہیں ہو گا ہم جب چاہیں گے شہر بدر کر دیں گے "فسألت اليهود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یقرہم بہا علی ان یکنوا عملہا ولہم نصف الثمر فقال لہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقرکم بہا علی ذلک ماشئنا۔"

عقد مساقات و مزارعت عقود لازمہ میں ہے یا عقود غیر لازمہ میں؟ امام احمد کا

یہ ہے کہ عقود غیر لازمہ اور جائزہ میں سے ہے مثل مضاربت کے۔ جس طرح مضاربت میں

کسی مدت کا مقرر کرنا ضروری نہیں ہے، اسی طرح مزارعت و مساقات میں مدت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے اسی لئے نبی علیہ السلام اور نہ ان کے خلفاء نے کوئی مدت مقرر کی۔ اور آپ فرمایا "نقطة كمر بها علي ذلك ما شئنا" ائمہ ثلاثہ اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ عقود لازمہ میں سے ہے اس لئے اس میں مدت مقرر کرنا ضروری ہے۔ اور مساقات اجارہ کے مثل ہے جس طرح اجارہ میں مدت مقرر کرنا ضروری ہے اسی طرح اس میں بھی مدت مقرر کرنا ضروری ہے۔ شامی میں مزارعت کی شرائط کو بیان کرتے ہوئے مدت کا ذکر ضروری قرار دیا: ايمدة متعارفة فتفسد بما لا يتمكّن فيها منها وما لا يعيّن اليها اخذها غالباً وقيل في بلادنا تصح بلا مدة ويقع على اول زرع واحد وعليه الفتوى (مجتبىٰ و بزازيہ)

عبارة البزازية وعن محمد جوازها بلا بيان المدة وتقع على اول زرع يخرج واحد وبه اخذ الفقيه وعليه الفتوى، واما شرط محمد بيان المدة في الكوفة ونحوها لان وقتها متفاوت عندهم وابتداءها وانتهاءها مجهول عندهم۔ ج ۵ ص ۱۴۲۔

اسی طرح مساقات کے باب میں ہے "بيان المدة ليس بشرط استحسانا للعلم بوقته عادة لان الثمرة لا درأها وقت معلوم قلما يتفاوت بخلاف الزرع..... فاذا كان لا ابتداء الزرع وقت معلوم عرفا جازنا ايضا وتقدم ان عليه الفتوى۔ اس سے معلوم ہوا کہ علماء احناف کے یہاں مفتی بہ قول کے مطابق مزارعت و مساقات میں مدت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے موسم کے ایک پھل اور کھیت کی ایک پیدوار پر یہ عقد ہوگا۔ پھر جانبین میں سے کسی نے فسخ نہیں کیا اور عامل نے اپنا کام شروع کر دیا تو سکوت کی وجہ سے دوسرے موسم کیلئے عقد منعقد ہو جائے گا جس طرح اجارہ میں یہی مسئلہ ہے کہ اگر جانو نا کل شہر بکن اصحہ فی واحد فقط واذا مضى الشهر فكل فسخها وفي كل شهر سكن في اوله صح العقد فيه۔ اور جمہور علماء نے فرمایا علیٰ ذلک "کا جواب دیتے ہیں کہ یہ عقد مساقات کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ وہاں رہنے کی جو اجازت مانگی تھی اس کے ساتھ اس کا تعلق ہے اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ ہم تم سے جو مساقات و مزارعت کا معاملہ کر رہے ہیں یہ بیع و نکاح کی طرح لازمی نہیں ہے بلکہ مدت ختم ہونے کے بعد ہم چاہیں گے تو دوسرا معاملہ کریں گے اور چاہیں گے تو نکال باہر کریں گے۔

حتى اجلاهم عمر الى تيماء واسرى جاء۔ تیمار اور ار ریحاء الف مدودہ کے ساتھ یہ دوں شہر

ملک شام کے راستہ میں پڑے ہیں۔
حضرت عمرؓ کے جلا وطن کرنے کی وجہ | جب مسلمانوں کے اہل و عیال زیادہ ہو گئے وہ خود اپنی زمین پر کام کرنے کے قابل ہو گئے

اس کے ساتھ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا تھا لا یجتمع بجزیرۃ العرب دینان جس کی بنا پر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اہل کتاب میں کسی کے پاس ہم مسلمانوں سے عہد نامہ ہو تو لا کر دکھائے ورنہ میں تم لوگوں کو جلا وطن کروں گا۔ پھر یہودیوں نے شرارت بھی شروع کر دی تھی۔ حضرت عبداللہ بن عمر اپنے باغ کی دیکھ ریکھ کے سلسلہ میں خیبر گئے تھے تو کچھ یہودیوں نے مکان کی چھت سے نیچے گرادیاتھا جس سے ان کے ہاتھ اور پیر کا جوڑا کھڑ گیا تھا۔ حضرت عمر نے تقریر کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں سے معاملہ فرمایا تھا اور فرمایا تھا کہ نفقہ کم ما اقرکم اللہ۔ اور عبداللہ بن عمر کے ساتھ ایسا ایسا معاملہ ہوا وہاں پر یہودیوں کے علاوہ ہمارا کوئی دشمن نہیں ہے میرا ارادہ ان لوگوں کو جلا وطن کرنے کا ہے۔ جب حضرت عمر نے اس کا پختہ ارادہ کر لیا تو ابوالحق کے لڑکوں میں سے کوئی آیا اور عمر بن خطابؓ سے کہنے لگا کہ کیسے آپ ہم لوگوں کو شہر بدر کریں گے جبکہ ہم کو یہاں آپ کے نبی نے رکھا ہے اور ہم سے معاملہ کیا ہے۔ تو حضرت عمر نے کہا کیا تو سمجھتا ہے کہ میں بھول گیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول جسکو تجھ سے فرمایا تھا کہ تمہارا کیا حال ہوگا جب تم خیبر سے نکالے جاؤ گے اور تم کو تمہارے اونٹ دوڑاتے ہوئے لے جائیں گے تو اس نے کہا کہ یہ مذاق تھا۔ عمر نے فرمایا کہ تو جھوٹ کہتا ہے۔ پھر حضرت عمر نے ان لوگوں کو جلا وطن کیا اور ان لوگوں کو پھلوں کی قیمت دیا۔ اسی طرح اور دیگر اموال اونٹ اور دوسری چیزوں کی، مگر زمین کی قیمت نہیں دیا اس لئے کہ زمین مسلمانوں کی تھی۔

خیر انہ و اج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یقطع لمن الارض والماء ویضمن لہن الا وساق کل عام۔ خیبر کے فتح کرنے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو چھتیس حصوں پر تقسیم فرما کر اٹھارہ حصہ بیت المال میں رکھا اور اٹھارہ حصوں کو غامنین میں تقسیم فرمادیا اور بچل کا خمس نکال کر حصوں پر تقسیم فرمادیتے ”وکان الثمر یقسم علی السہمان من نصف خیبر فیاخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخمس۔ نبی کریم علیہ السلام کا حصہ اور خمس میں جو آپ کو استحقاق حاصل تھا اس میں سے اپنی ازواج مطہرات کو خرچ دیتے تھے۔

نہاں یعطی از واجہ کل سنتہ فائتہ وسق ثمانین وسقاً من تمر وعشرین وسقاً من شعیر
حضرت عمرؓ نے جب یہودیوں کو جلاوطن کر کے اس کا خمس نکال کر غامین کو ان کے حصے دیئے
تو ازواجِ مطہرات کو اختیار دیدیا کہ چاہیں تو حسب دستور ہر سال شو وسق لیا کریں اور چاہیں
تو اس مقدار کو حاصل کرنے کیلئے اتنی زمین اور پانی جاگیر کے طور پر دوں۔ تو کچھ ازواجِ
مطہرات نے حسب دستور شو وسق پیداوار ہی لینے کو ترجیح دیا اور کچھ ازواجِ مطہرات نے زمین
کی جاگیر کو اختیار کیا۔ حضرت عائشہؓ و حفصہؓ رضی اللہ عنہما نے زمین اور پانی کو اختیار کیا نبی کریم
علیہ السلام کا حصہ ازواجِ مطہرات اور دیکھ رکھ کرنے والوں کے خرچہ کے بعد جو بچے وہ
سب صدقہ ہے اور زمین وقف ہے اس لئے اس کو ملکیت کے طور پر کسی کو نہیں دیا
جاسکتا ہے، اسی طرح خیبر کی زمین میں اٹھارہ حصے جو بیت المال میں تھے اگر وہ وقف
تھے تو اس کو بھی بطور ملکیت کے نہیں دیا جاسکتا ہے۔ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے
ان ازواجِ مطہرات کو زمینیں بطور ملکیت کے نہیں دی تھیں بلکہ بطور ارصاد کے دی
تھیں کہ اس کی پیداوار سے نفع اٹھائیں اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی۔

باب فی فضل الغریس والنصر

ام مبشر انصاریہ کا ایک باغ تھا، یہ ام مبشر انصاریہ زید بن حارثہ کی بیوی تھیں۔ ان کی
ایک دوسری کنیت ام معبد بھی ہے۔ ان کو ام بشیر بھی کہا جاتا ہے۔ آپ ان کے باغ میں
تشریف لے گئے اور کھجور کے ایک درخت کے بارے میں پوچھا کہ اس کو کس نے لگایا
ہے، مسلمان یا کافر نے؟ تو انھوں نے کہا کہ مسلمان نے۔ تو آپ نے فرمایا "لا یغرس
مسلم غرساً ولا یزراع زرعاً فیاکل منه انسان ولا دابة ولا طیر الا کانت لہ
صدقة الی یوم القیامۃ" مسلم کی قید لگانے کا فائدہ یہ ہوگا کہ یہ ثواب اور اجر مسلمانوں
کے ساتھ خاص ہے، کافر اس اجر و ثواب سے محروم ہوگا۔ ابو ایوب انصاری کی حدیث مسند
احمد میں "ما من رجل یغرس" کے ساتھ مروی ہے جس کی بنا پر کچھ لوگوں نے کہا کہ یہ ثواب
مومن و کافر دونوں کو حاصل ہوگا۔ کافر کو بایں طور کہ دنیاوی رزق میں کشادگی ہو مصائب
اور بلا کو دفع کیا جائے اور ممکن ہے کہ آخرت میں عذاب میں تخفیف کی شکل میں ہو۔
علامہ عینی ما من عبد کو مقید کرتے ہیں مسلم کے ساتھ۔ وہ کہتے ہیں کہ "فان قلت قوله

علیہ السلام فی بعض طرق ہذا الحدیث ما من عبد وهو یتناول المسلم والکافر قلت
یحمل المطلق علی المقید۔

الاکانت لہ صدقۃ الی یوم القیامۃ۔ پودا لگانے کا ثواب برابر اسکو ملتا رہے گا جب
تک اس سے لوگ نفع اٹھاتے رہیں گے۔ معاذ بن انس کی حدیث جسکو مسند احمد میں نقل
کیا گیا ہے "ما انتفع من خلق الرحمن" اھ۔ اگرچہ وہ مرجائے یا اس کی ملکیت سے نکل جائے
اور دوسرے کی ملکیت میں داخل ہو جائے۔ اور قیامت تک اس کا اجر و ثواب ملتا رہے
گا یہاں تک کہ اگر قیامت تک باقی رہے گا تو قیامت تک اس کا ثواب ملتا رہے گا۔ اور امام
نوی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس درخت سے اور اس کھیتی سے دوسرا درخت اور دوسری
کھیتیاں پیدا ہوتی رہیں تو بھی اسی طرح برابر ثواب ملتا رہے گا "قال النووی ان اجر فاعلی
ذات مستمر فادام الغرس والزرع وما تولد منه الی یوم القیامۃ"۔ اس حدیث سے یہ بھی
پتہ چلا کہ اسکو برابر ثواب ملتا رہے گا اگرچہ اس نے ثواب کی نیت سے درخت نہ لگایا ہو اور کھیتی
نہ کی ہو قال العینی وفیہ حصول الاجر للغرس والزرع وان لم یقصد ذلک حتی لو غرس
وباعہ او زرع وباعہ کان لہ بذلک صدقۃ لتوسعہ علی الناس فی اقواتہم کما
وردا لاجر للجالب وان کان یفعلہ للتجارۃ۔ اور انما الاعمال بالنیات کا تقاضا یہ ہے کہ جب
نیت ہو تو ثواب ملے اور جب اس نیت سے نہ ہو تو ثواب نہ ملے۔ اس میں اس طرح تطبیق دی
جائے گی کہ فعل اختیاری جس کو مباشرۃ انجام دے رہا ہے اس کے ثواب کے لئے نیت
شرط ہے اور جو فعل سببیت کے طور پر صادر ہو رہا ہے اس کے ثواب و عذاب کے لئے
نیت شرط نہیں ہے۔ جب سبب کا تحقق ہو گا نتیجہ مرتب ہو گا۔ نبی کریم علیہ السلام کے قول
"مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً فَلَهُ اِجْرُهَا وَاِجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا" کیوجہ سے۔ جس کا حاصل
یہ نکلے گا کہ اگر ثواب کی نیت سے پودا لگایا ہے یا کھیتی کیا ہے تو اسی وقت سے اس کا ثواب
ملنا شروع ہو جائے گا اور اگر نیت نہیں کی ہے تو جب اس سے نفع اٹھایا جائے گا اس وقت
سے ثواب ملنا شروع ہو گا۔

زراعت اور باغ لگانے کی فضیلت | اس حدیث کیوجہ سے زمین وغیرہ
لیکر اس میں کھیتی کرنا باغ لگانا

اس کی اباحت بلکہ استحباب ثابت ہوتا ہے اور حدیث ابن مسعود "لا تتخذوا الضیعة"

فتركوا الى الدنيا، قال الترمذی حدیث حسن۔ اور ابو امامہ باہلی کی حدیث کہ آپ نے کھیت جوتنے کا ہل اور دوسرے آلات زراعت دیکھے تو نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا "لا یدخل ہذا بیت قوم الا ادخلہ اللہ الذل"۔ اس طرح کی احادیث محمول ہیں ایسے اشتغال انہماک پر جو دین میں غفلت کا باعث ہو اور قابل لحاظ چیزوں کو ملحوظ نہ رکھنے پر۔ اسی طرح سے اور دوسری حدیثوں کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا جو دیگر پیشوں کے بارے میں وارد ہیں۔ اس لئے کہ دنیا من حیث ہو ہو اس سے اجتناب شریعت میں مطلوب و مقصود نہیں ہے بلکہ جو دنیا اللہ اور آخرت سے غفلت پیدا کرے اس سے اجتناب کا حکم ہے جو چیزیں دنیا و آخرت دونوں میں مضر ہوں یا دنیا کے اعتبار سے نافع اور آخرت کے اعتبار سے مضر ہوں یا غیر مفید ہوں وہ مذموم ہیں۔ پس جو دنیا واجبات سے غافل کرے یا اس کے محرمات کا ارتکاب لازم کرے اس سے اجتناب لازم و واجب ہے اور جو دنیا مستحبات سے غافل کرے اس سے اجتناب مستحب ہے۔

کون سا پیشہ افضل ہے؟ | پیشوں کے باب میں کون سا پیشہ افضل ہے اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ علامہ عینیؒ

فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے زراعت کو افضل قرار دیا ہے تو بعض لوگوں نے صنعت و دستکاری کو اور بعض لوگوں نے تجارت کو۔ جو لوگ صنعت و دستکاری کو افضل بتلاتے ہیں وہ استدلال کرتے ہیں نبی اکرم علیہ السلام کی حدیث سے جو مقدم بن معدی کرب کے واسطے سے مروی ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما اکل احد طعاما قط خیرا من ان یاکل من عمل یدہ وان نبی اللہ داؤد علیہ السلام کان یاکل من عمل یدہ" (رواہ البخاری) اور رافع بن خدیج کی روایت "قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الکسب اطیب قال عمل الرجل بیدہ وکل بیع مبرور" امام نووی نے کہا ہے کہ اگر کھیتی آدمی خود اپنے ہاتھ سے کرے تو یہ عمل ید ہے اور سب میں افضل ہے اور اسی طرح دوسروں کے ذریعہ کھیتی کرتا ہے تو عام مسلمانوں اور جانوروں کا اس میں فائدہ ہے اور خواہ مخواہ بلا عوض کے بھی اس میں سے کھایا جاتا ہے "فالصواب انصر علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو عمل الید فان زرع فهو اطیب المکاسب و افضلها لان عمل یدہ ولان فیہ توفیلا، کما ذکرہ الما و سدی وقال فیہ نفعاً عاماً للمسلمین والعوام ولانہ لا ید

فی العادة ان یوکل منه بغیر عوض فیحصل اجرہ وان لم یکن یعمل بید بل یعمل لہ
 علمائہ واجرائہ، فالکتابہ بالزراعة افضل لما ذکرنا۔ (شرح الہذب ص ۹۹)
 علامہ عینی فرماتے ہیں کہ صنعت و حرفت کے ذریعہ مال جو حاصل ہوتا ہے اس میں اپنے مشاہدہ
 کی وجہ سے کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہوتا اس لئے وہ اطیب ہے اور دوسرے پیشہ میں نفع لازم
 کے ساتھ نفع متعدی بھی ہے اس لئے کہا جائے کہ لوگوں کی حاجت اور ضرورت کے اعتبار
 سے افضل قرار دیا جائے۔ اگر زراعت کی زیادہ ضرورت ہو تو اس کو افضل قرار دیا جائے،
 تجارت کی زیادہ ضرورت ہو تو اس کو افضل قرار دیا جائے، صنعت و حرفت کی زیادہ ضرورت
 ہو تو اس کو افضل قرار دیا جائے۔

باب وضع الجوائح

عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بوضع الجوائح۔

جوائح۔ جائعہ کی جمع ہے۔ لغت میں اس کے معنی المصیبة المتصلة ہے۔ اصطلاح میں معنی ابن
 قدامہ میں ہے کہ پھل پر ایسی آفت و مصیبت جس میں آدمی کو دخل نہ ہو جیسے آندھی، اولہ، ہڈی، سوکھا۔
 کل آفة لا صنع للآدمی فیہا كالرجم والبرد والجراد والعطش۔ اور ابو داؤد میں عطار سے مروی
 ہے الجوائح کل ظاہر مفسد من مطر او برد او جراد او صیغ او حریق۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ
 آسانی آفت ہو یا انسانوں کے ہاتھ جس کا دفاع ممکن نہ ہو۔ ما لا یستطاع دفعہ وان علم
 بہ وما یستطاع دفعہ ان علم بہ فلا یكون جائعہ۔

پھل کو بد و صلاح کے بعد بچا گیا ہو اور بائع نے مشتری کے حوالہ کر دیا ہو یعنی تخلیہ ہو گیا ہو۔
 اس کے بعد پھل ہلاک ہو جائے جائعہ کی وجہ سے تو یہ بائع کا نقصان ہو گا یا مشتری کا۔ یعنی بائع
 کے حوالہ کر دینے کے بعد یہ پھل مشتری کے ضمان میں آ گیا یا ابھی بائع کے ضمان میں ہے۔
 امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے یہاں تسلیم کے بعد پھل مشتری کے ضمان میں آ گیا۔ لہذا یہ نقصان
 مشتری کا ہو گا اور نقصان کی مقدار بائع کے ذمہ واجب نہ ہو گی، تعاون اور ہمدردی کے طور پر
 بائع ثمن سے اتنی مقدار کم کر دے مستحب ہے واجب و لازم نہیں ہے اور امام مالک و احمد کے
 نزدیک وہ پھل بائع کے ضمان میں ہے۔ لہذا اس کا نقصان بائع کا نقصان ہے۔ اس لئے

اس مقدار میں سے کم کرنا لازم و واجب ہے لیکن جائزہ کا اطلاق کب ہوگا اس میں امام مالک اور امام احمد کا اختلاف ہے اس لئے کہ پھل کچھ نہ کچھ ہو کیونکہ سے گرین گے کچھ چڑیا کھائیں گی اس لئے کوئی ضابطہ ہونا چاہئے جو جائزہ اور غیر جائزہ کے اندر فاصل و فارق ہو تو امام مالک اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق ایک تہائی حصہ ہلاک و برباد ہو تو وہ جائزہ ہے اور اس سے کم ہو تو جائزہ نہیں ہے اس لئے کہ شریعت نے بہت سے مسائل میں ثلث کو کثیر مانا ہے چنانچہ وصیت کے باب میں آپ نے فرمایا کہ ثلث کی وصیت کر سکتے ہو و الثلث کثیر امام احمد فرماتے ہیں کہ ثلث کو کثرت کے معنی میں سترہ مسائل میں تسلیم کیا گیا ہے اور امام احمد کے نزدیک کوئی مقدار متعین نہیں ہے عرف میں جس کو جائزہ کہا جائے چاہے ثلث ہلاک ہو ربع ہلاک ہو خمس ہلاک ہو اس سے وضع اور منہا ہوگا اس لئے کہ جو تلف ہوا ہے بائع کا مال تلف ہوا ہے۔ البتہ تھوڑا بہت جو تلف ہوا ہے جیسے چڑیوں نے تھوڑا سا کھالیا ہو اسے گر گیا اس سے بیجا ممکن نہیں ہے۔ عادت کی بنا پر یہ بات معلوم ہی تھی کہ اتنا کم ہوگا تو گویا شرط تھی جس کا اس کمی کا ثمن پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

امام مالک اور امام احمد کی دلیل | حضرت جابر کی یہی حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بوضع الجوانم" اور حضرت انس کی حدیث

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع الثمر حتی یزھو فقلنا لانس ما زھوها قال تمحڑ و تعضرا ایتک ان منع اللہ الثمرۃ ہم تسفل مال اخیک اس لئے اس کے ہلاک ہونے کی وجہ سے اس ثمن کو لینا حلال نہیں ہے اس لئے اتنا وضع کرنا ضروری ہوگا اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ابھی وہ مشتری کے ضمان میں نہیں آیا ہے بلکہ ابھی بائع کے ضمان میں ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کی دلیل | مؤطا میں امام مالک نے عمرہ بنت عبد الرحمن سے مرسل روایت نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے ایک

باغ کا پھل آپ کے زمانہ میں خریدا اس کی دیکھ ریکھ کی اس کے بعد اس کو اس میں نقصان ہوا "حتی تبین لہ النقصان" نقصان کے ہونے میں بہت احتمالات ہیں جو اندازہ لگایا گیا تھا اس کے اعتبار سے پھل کم نکلا یا جائزہ کی وجہ سے نقصان ہوا۔ مگر امام مالک نے اسکو جائزہ کے عنوان میں ذکر کیا ہے تو خریدار نے باغ والوں سے مطالبہ کیا کہ ثمن کم کر دے یا بیع فسخ کر دے تو باغ والا قسم کھا گیا کہ میں کچھ بھی نہیں کر دوں گا۔ تو مشتری کی ماں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے پاس گئی اور اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے اس پر انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ اس نے قسم کھا لیا ہے کہ نیک کام نہیں کروں گا، باغ والے نے سنا تو آپ کے پاس آکر کہا کہ یا رسول اللہ میرا سکو اختیار ہے چاہے کم کر دے یا بیع فسخ کر دے۔ اس سے استدلال اس طرح ہے کہ اگر جائزہ کا وضع واجب و لازم ہوتا تو آپ اسکو مجبور کرتے اتنے ہی پر الکفار نہ فرماتے کہ قسم کھا لیا ہے کہ نیکی نہیں کرے گا فیدہ دلالت ان لا توضع الجوائح لقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تالی ان لا یصل خیراً ولو کان المحکم علیہ ان یضع الجائح لکان اشبہ ان یقول ذلک لایم لہ حلف اولہ یحلف۔ یہ روایت بخاری و مسلم میں حضرت عائشہ سے مروی ہے بھی بن سعید کے واسطے جو اسی باب میں مذکور ہے مگر وہ مختصر ہے اس میں باغ اور اس کے پھل کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں ہے اور نیز بائع نے تخلیہ کر دیا جس کی وجہ سے مشتری کو بیچا اور دوسرے تصرف کرنا جائز ہو گیا تو معطلوم ہوا کہ وہ مشتری کے ضمان میں آگیا ہے اور حضرت انس کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک خاص صورت پر محمول ہے جس میں بد و صلاح سے پہلے باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ بیچا ہو جیسا کہ اس کے پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ ان منع اللہ الثمرۃ کاللفظ دلالت کرتا ہے کہ معقول علیہ ایسی چیز ہے جو فی الحال معدوم ہے تاکہ اللہ کے روکنے کا امکان ہو اور بقیہ کی شرط سے بیع فاسد ہوتی ہے اس میں تخلیہ سے قبضہ نہیں ہوتا ہے، اس لئے وہ بائع کے ضمان میں نہیں ہوگا۔ شامی بیع فاسد کے احکام کے تحت لکھتے ہیں: "وہل التخلیۃ قبضۃ ہنا صحیح فی المجتبى والعمادیۃ عدمہ صحیح فی الخانیۃ انہا قبض اور حضرت جابر کی حدیث امر بوضع الجوائح اور ان بعت من اخیک ثم افاصابت جائتہ فلا یعمل لک ان تاخذ منہ شیئاً ثم تاخذ مال اخیک بغیر حق اس میں صرف بیع کا ذکر ہے قبضہ کا ذکر نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ پھل ابھی بائع ہی کے ضمان میں ہے اس لئے جائزہ کے وضع کرنیکا حکم دیا یا اس کو بھی حدیث جابر کی طرح بشرط البقیہ کی صورت پر محمول کیا جائے، یا بیع باطل پر محمول ہو جیسا کہ حضرت جابر کی دوسری حدیث "نبی عن بیع الثمر سنین" ہے جس کی وجہ سے آپ نے جائزہ کے وضع کا حکم دیا۔ اور عثمان بن عفان نے جائزہ سے نقصان کو مشتری کے ذمہ قرار دیا۔ امام محمد کتاب الحج میں لکھتے ہیں کہ سعد بن ابی وقاص نے عبدالرحمن بن عوف کے ہاتھ عقیق میں انگور کا ایک باغ بیچا تھا۔ شہادت نے ثابت کر دیا کہ اسکو ٹیڈیوں نے کھالیا حضرت عثمان کے یہاں اس کا فیصلہ کیا تو انھوں نے عبدالرحمن بن عوف

پر پورا ثمن واجب قرار دیا اور فرمایا کہ اللہ نے اس پر احسان کیا اور تم کو اس میں مبتلا کیا۔ یا حدیث مائتہ کی وجہ سے اسکو استحباب پر محمول کیا جائے اسی طرح حدیث ابو سعید جس میں خریدار کے پھلوں میں نقصان ہو گیا اور بیویوں ہو گیا تو آپ نے اس کیلئے چندہ کرایا یا جتنا چندہ ہو اس مقدار کا دین ادا کر دیا اور قرض و ہندوں کا ابھی قرض باقی رہ گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس وقت اتنا لے لو اس سے زیادہ اس وقت نہیں ملے گا اس لئے کہ اس کے بعد مہلت دینا ضروری ہے فطرۃ الی البیتر کا حکم ہے۔ اگر وضع جائے لازم ہوتا تو آپ چندہ نہ کراتے بلکہ فرمادیتے کہ تم لوگوں کو مطالبہ کا حق ہی نہیں رہا فلوکے انت توضع لہم لفتقرالی ذلک وحملوا الامر بوضع الجواز علی الاستحباب حدیث ابو سعید اگرچہ جائزہ کے باب میں نص نہیں ہے اس لئے کہ پھلوں میں کمی اسکی کوتاہی کی وجہ سے ہو سکتی ہے جس کی وجہ سے وہ جائزہ کے قبیل سے نہ ہو اس وجہ سے بائع کو ثمن دلویا ہو مگر جائزہ کے باب میں ظاہر ہے۔ اسی طرح استحباب پر محمول کرنے کی تائید حضرت زید بن ثابت کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ بدو صلاح سے پہلے فروخت کی ممانعت کا حکم بطور مشورہ تھا اور اس کے ساتھ ساتھ اگر فروخت کر دے اور جائزہ ہو جائے تو اس مقدار کو معاف کر دے واللہ اعلم بقضائہ حدیث محمد بن عباد عن عبد العزیز بن محمد عن حمید عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان لم یتمربا الی آخرہ قال الدارقطنی ہذا وہم من محمد بن عباد ومن عبد العزیز فی حال اسماعہ محمد لان ابراہیم بن حمزہ سمعہ من عبد العزیز مفصلاً مبییناً من کلام انس وکذلک جزم غیر واحد من الحفاظ بانہ اخطأ فیہ وبذلک جزم ابن ابی حاتم فی العلل عن ابیہ والی زرعة۔ قال الحافظ ولیس فی جمیع ما تقدم ما یمنع ان یکون مرفوعاً لان مع الذی رفعہ زیادة، ولیس فی روايته الذی وقعہ ما یمنع قول من رفعہ۔

باب استحباب الوضع من الدین

اس میں ابو سعید خدری کی حدیث "أُصِيبَ رَجُلٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثَمَارٍ ابْتَاعَهَا" جائزہ کے بارے میں ظاہر ہے۔ اسی لئے امام طحاوی نے اس استدلال کیا ہے کہ جائزہ کا وضع کرنا لازم و ضروری نہیں ہے۔ اس لئے کہ آپ نے غرامہ کے دین کو باطل نہیں کیا اور بائع سے ثمن کا مطالبہ نہیں کیا اس لئے وضع جواز کا حکم بطور استحباب ہو گا۔ خذوا ما وجدتم و لیس لکم الا ذلک" اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تم کو بقیہ دین کبھی نہیں ملے گا۔ بلکہ اس کا مطلب ہے کہ فی الحال یہ لے لو اور اب مطالبہ کرنے کا تم کو حق نہیں ہے جب تک وہ تنگدست ہے

بلکہ بہت دینا ضروری ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مفلس کے مال کو دین میں دیدیا جائیگا۔
حضرت عائشہ کی چدر | اس کے پہلے موطا مالک سے اس حدیث کو نقل کیا جا چکا ہے کہ مشتری

کی ماں نے خبر دی تھی پھل میں نقصان کی۔ اور اس روایت میں ہے کہ آپ نے بائع اور مشتری کی آواز اپنے دروازہ کے پاس سنی کہ ایک دوسرے سے کمی کی درخواست کر رہا ہے اور مطالبہ میں نرمی کی اور دوسرا کہہ رہا ہے "واللہ لا افعل" اس لئے دونوں کے درمیان جمع کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ مشتری کی ماں پہلے آکر آپکو خبر دے رہی تھی پیچھے بائع مشتری آ رہے تھے اور اسی اثناء میں آپ نے ان دونوں کی آواز کو سنا پسند فقہ وصول کرنے اور مطالبہ کرنے میں نرمی کی درخواست کر رہا تھا جس سے معلوم ہوا کہ اس طرح کی درخواست کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے اس طرح کی درخواست کو مکروہ قرار دیا ہے مگر ان کے کہنے کا مطلب یہ ہو گا کہ ضرورت سے زیادہ گر کر کے درخواست نہیں کرنا چاہئے۔ اس شخص نے نیک کام نہ کرنے کی قسم کھائی جس کو آپ نے پسند نہیں فرمایا۔ لَا تَجْعَلُوا لِلّٰہِ عَرْضًا لِأَيِّمَا بَلَدٍ أَنْ تَبْزُوا وَتَتَّقُوا" کیوجہ سے۔ اور اعرابی جس نے کہا تھا وَاللّٰہِ لَا أَرِيدُ عَلَىٰ هَذَا وَلَا الْقَصَصَ اس پر آپ نے انکار نہیں کیا اسلئے کہ اسکو اسلام کی دعوت دینی تھی اور اس کو اسلام کی طرف مائل کرنا اور جمانا تھا اس لئے آپ نے اس پر انکار نہیں کیا، اور جن کے دلوں میں اسلام جگہ پکڑ چکا ہے ان پر انکار کیا اور زیادہ سے زیادہ نیکی کرنے پر برا لگیتے کیا۔ کعب بن مالک کی حدیث۔ ان کا دین ابن ابی حدرد پر تھا، کعب بن مالک مطالبہ کر رہے تھے، آپ نے صلح مصالحت کرادی کہ تم آدھا دین معاف کر دو۔ انھوں نے معاف کر دیا تو آپ نے ابن ابی حدرد سے کہا کہ جاؤ ابھی اوکر دو۔ اگر دین فی الفور واجب الادار ہے تو اس کے کچھ حصہ کو معاف کر کے کچھ حصہ کو لینا جائز ہے اور یہ استقاط کے قبیل سے ہو گا اسلئے اس میں ربوا کا کوئی احتمال نہیں ہے، اور اگر فی الفور وہ دین واجب الادار نہیں ہے اس کی اجل اور مدت ہے کچھ حصہ کم کر کے کچھ حصہ فوراً لینا جائز ہے تو یہ وضع و تعجل کے قبیل سے ہے یہ کمی مدت کے مقابلہ میں ہوگی جو ربوا ہے اس لئے ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

کعب بن مالک کا دین دواوقہ تھا۔ افاد ابن ابی شیبہ فی سرائیہ ان الدین المذکور مکان اوقیتین:

بَابُ مَنْ أَذْرَكَ مَبَاعَهُ عِنْدَ الْمُشْتَرِي وَقَدْ أَفْسَفَ لَهُ الرِّجُوعُ

مفلس جس کے پاس نہ مال اور نہ کوئی چیز ہو جس سے اپنی ضرورت کو پورا کرے۔ مسلم کی حدیث صحابہ سے آپ نے پوچھا مفلس کون ہے؟ تو صحابہ نے کہا "من لا درهم له ولا متاع" فقہار کے عرف میں مفلس وہ ہے جس کا دین اس کے مال سے زیادہ ہو اور خرچ آمدنی سے زیادہ ہو اس کا مال واجب الصرف ہے اسلئے نہ ہونیکے حکم میں ہے۔ جیسا کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا کہ مفلس وہ ہے جو قیامت کے دن پہاڑ کے برابر نیکیاں لے کر آئیگا مگر اس کے ساتھ کسی پر ظلم کئے ہے کسی کو طمانچہ مارے ہے کسی کی عزت لوٹے ہے۔ یہ لوگ آئیں گے اور بدلہ میں نیکیاں لیں گے، اگر اس کی نیکیاں ختم ہو جائیں گی تو اسی کی بقدر اس کی برائیاں اس پر ڈال دی جائیں گی۔ اس حدیث میں اس آدمی کے پاس نیکیاں ہیں مگر وہ دوسروں کیلئے واجب الصرف ہیں جسکی وجہ سے اس کے پاس کچھ بھی نیکی نہ رہی تو اس کو مفلس کہا گیا ہے۔ اسی طرح یہاں پر بھی مفلس وہ ہے جس کے پاس پس پیسہ ہی پیسہ رہ گیا ہو روپیہ اس کے پاس نہ ہو۔ (۱) اس مفلس کے پاس کسی کا مسروقہ مال ہو یا مضمون بسمال ہو یا ودیعت و امانت کے طور پر ہو تو باتفاق علماء کے اگر وہ دیوالیہ بھی ہو جائے یا مر جائے تو مالک اس کا دیگر غرام سے زیادہ حقدار ہے اور غرام اس میں سے حصہ نہیں بٹائیں گے۔ سمرہ بن جندب کی روایت "من وجد متاعه عند مفلس بعينه فهو احق به" رواہ احمد۔ اور ابو داؤد میں ہے "من وجد عين ماله عند رجل فهو احق به ويتبع البئع من باعه"۔ اور ایک تیسری روایت مسند احمد میں انھیں سمرہ بن جندب سے ہے اذا ضاع لاحد كمر متاع او سرق له متاع او وجد في يد رجل بعينه فهو احق به ويسرجع المشتري على المباع بالثمن" اور ابو ہریرہ کی حدیث بشیر بن نہیک عن ابی ہریرہ اور عراک عن ابی ہریرہ کی سند سے مسلم نے نقل کیا ہے "اذا افلس الرجل فوجد الرجل عنده سلعة بعينها فهو احق بها" اور ابو ہریرہ کی حدیث یحییٰ بن سعید عن ابی بکر بن محمد عن عمر بن عبد العزیز عن ابی بکر بن عبد الرحمن بن حارث عن ابی ہریرہ کی سند سے "من اذرك ماله بعينه عند رجل قد افلس فهو احق به من غيره" اور ابن عمر کی حدیث "اذا افلس الرجل فوجد الرجل ماله يعني عند مفلس بعينه فهو احق به"۔

ان تمام روایتوں میں بیع کا لفظ نہیں آیا ہوا ہے اس لئے اسکو محمول کیا جائیگا مضبوط،

مروق، حریت و دولت کی چیزوں پر۔ اور عمر بن حذاف کی حدیث مسند احمد کی اس میں مسروق مال کی تصریح ہے اور اس طرح کے مال میں باتفاق علماء کے مالک غزمار سے زیادہ حقدار ہے اور وہ شخص مفلس ہو یا نہ ہو تب بھی مالک اس کا حقدار ہے۔ مفلس کی قید تو اس لئے لگائی ہے کہ ایسے وقت میں دوسرے لوگ بھی دعویٰ دار ہو جاتے ہیں اپنا حق وصول کرنے کے لئے۔ (۲) اس کے پاس خریدا ہوا مال موجود ہے جس کا اس نے ثمن نہیں ادا کیا ہے اور مفلس ہو گیا ہے یا مر گیا ہے تو بائع اپنے بیچے ہوئے مال کا دیگر غزمار سے زیادہ حقدار ہے یا نہیں؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بائع اور غزمار سب برابر ہوں گے اور اپنے اپنے دین کے مطابق اس کو تقسیم کر لیں گے اور امام مالک امام شافعی امام احمد کے یہاں بائع دیگر غزمار سے زیادہ حقدار ہو گا کہ اس بیع کو فسخ کر دے اور اپنا سامان واپس لے لے۔ پھر ان تینوں ائمہ کے درمیان تفصیل میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ بائع کو ثمن وصول کر نیکی لئے بیع کو روکنے کا حق تھا اس نے بیع کو حوالہ کر کے اپنے حق ختم کر دیا اس لئے اس کو بیع لوٹانے کا حق نہیں ہو گا جیسے راہن جب رہن کو حوالہ کر دے تو رہن کو واپس لینے کا حق نہیں ہے اور اس لئے کہ اب جسطرح اور غزمار کو استحقاق ہے اسی طرح اس کو بھی استحقاق ہے اس لئے سب برابر ہوں گے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں بائع زیادہ حقدار ہے مگر امام احمد کے یہاں دل ایک شرط یہ ہے کہ بعینہ وہ سامان موجود ہو اس کا کوئی حصہ تلف نہ ہوا ہو اگر کوئی حصہ اور جزو تلف ہو گیا ہے تو پھر بائع اور غزمار سب برابر رہیں گے اور امام مالک اور امام شافعی کے یہاں جتنا حصہ تلف ہوا ہے اس میں بائع اور غزمار برابر ہوں گے اور جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے اس موجود حصہ کا بائع زیادہ حقدار ہو گا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "من ادراک متاعاً بعینہ" میں امام احمد کہتے ہیں کہ جب اس کا کچھ تلف ہو گیا تو وہ بعینہ باقی نہیں رہا اور امام مالک اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے وہ بھی تو اس کا بعینہ مال ہے۔ (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ بیع میں کوئی ایسی زیادتی نہ ہوئی ہو جو بیع کے ساتھ متصل ہو جیسے بیع موٹا ہو گیا یا کوئی صنعت و حرفت سیکھ لئے ہے۔ اس زیادتی کی وجہ سے بعینہ وہ بیع باقی نہیں رہی اور اس زیادتی کا مالک مفلس ہوا اس لئے رجوع کا حق نہیں ہو گا مگر امام مالک اور امام شافعی کا مذہب اور ایک روایت امام احمد کی ہے کہ یہ زیادتی مانع نہیں ہے (۳) تیسری شرط یہ کہ بائع نے اس کے ثمن سے کچھ وصول نہ کیا ہو۔ اگر کچھ حصہ وصول کر لیا ہے تو امام احمد کے

یہاں رجوع کا حق ختم ہو گیا اور بائع اور غرامہ برابر ہو جائیں گے اور امام شافعی کے یہاں جس قدر ثمن باقی رہ گیا ہے اس مقدار میں رجوع کر سکتا ہے اور امام مالک کے یہاں جتنی مقدار ثمن کی وصول کر چکا ہے وہ واپس کر کے پوری بیع کو لوٹا لے اور چاہے تو غرامہ کے ساتھ شریک ہو جائے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ ابو بکر بن عبد الرحمن کی روایت مرسل ابو داؤد و مؤطا امام مالک میں ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ایما رجلاً باع متاعاً فافلس الذی ابتاعہ ولم یقبض الذی باعہ من ثمنہ شیئاً فوجد متاعاً بعینہ فهو احق بہ وان مات المشتري فصاحب المتاع اسوة للغرماء" اگرچہ یہ مرسل ہے مگر عبد الرزاق نے اس کو مسنداً عن ابی ہریرہ نقل کیا ہے۔ اور ابو داؤد میں اسمعیل بن عیاش عن الزبیدی عن الزہری عن ابی بکر بن عبد الرحمن عن ابی ہریرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح نقل کیا ہے "فان قضاہ من ثمنہا شیئاً فباقی فهو اسوة الغرماء وایما امرء هلك وعنده متاع امرء بعینہ اقتضى منه شیئاً ولم یقبض فهو اسوة الغرماء" یہ حدیث نص ہے کہ ثمن کا کچھ حصہ وصول کرنے کے بعد رجوع کا حق باقی نہیں رہتا ہے۔ اسمعیل بن عیاش کی روایت شامیوں سے صحیح ہے اور زبیدی شامی ہیں اسلئے امام مالک کا مرسل نقل کرنا اس کے ضعف کی دلیل نہیں ہوگی اسلئے کہ ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے۔ پھر مرسل حدیث خود حجت ہے۔ (۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ اس بیع کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق نہ ہو گیا ہو مثلاً اسکو رہن رکھ دیا ہو کسی کو ہبہ کر دیا ہو، بیچ دیا ہو۔ بالاتفاق ائمہ کے یہ شرط ملحوظ ہے۔ معنی میں ابن قدامہ فرماتے ہیں: "ولا نعلم فی ہذا خلافاً" (۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ مفلس زندہ ہو۔ پس اگر مرگیا ہو تو رجوع کا حق باقی نہیں رہتا ہے غرامہ کے برابر ہو جاتا ہے امام مالک اور امام احمد کے یہاں۔ ان دونوں حضرات کی دلیل وہی مرسل روایت ہے اور مسند روایت جسکو ابھی ذکر کیا گیا ہے کہ "وان مات المشتري فصاحب المتاع اسوة الغرماء" اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ بائع اس بیع کا زیادہ حقدار ہے انکی دلیل ابو ہریرہ کی حدیث جو ابو داؤد اور ابن ماجہ میں ہے "عن ابی المعتمر عن عمرو بن خلاد کی سند سے" من افلس او مات فوجد الرجل متاعاً بعینہ فهو احق بہ" مگر یہ روایت ضعیف ہے۔ ابو المعتمر کے بارے میں ابو داؤد فرماتے ہیں "ابو المعتمر من ہو؟" ابن عبد البر کہتے ہیں "لیس بمعروف بحمل العلم" تقریب میں ان کو مجہول الحال کہا ہے۔ پھر اس روایت میں موت کی شکل میں بائع کو حقدار قرار دیا ہے بغیر افلاس کی شرط کے یہ بات تمام علماء کے مذہب کے

خلاف ہے اور اس میں بیع کا بھی ذکر نہیں ہے اسلئے اسکو ودائع غصب اور سرقہ کی چیزوں پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت حضرت ابو ہریرہ سے ان کے تین شاگردوں نے نقل کیا ہے۔ بشیر بن نہیک، عراک۔ ان دونوں کی روایت میں بیع کا لفظ موجود نہیں ہے۔ تیسرے شاگرد ابو بکر بن عبد الرحمن ہیں۔ انکی روایت میں اختلاف ہو گیا ہے۔ ابو بکر بن عبد الرحمن کے شاگرد عمر بن عبد العزیز کی روایت جس کو ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم نقل کرتے ہیں۔ ان کے ایک شاگرد ابو احسین کی روایت میں "الذی باعہ" کا لفظ ہے۔ دوسرے شاگرد یحییٰ بن سعید سے ان کے مختلف شاگردوں نے نقل کیا ہے۔ انکی کسی روایت میں "الذی باعہ" کا لفظ نہیں ہے۔ دوسرے شاگرد زہری ہیں زہری کی روایت مرسلہ و متصلہ ہے اس میں بیع کا ذکر موجود ہے۔ جس سے اس زیادتی کے بارے میں تردد اور تذبذب ہو گیا ہے۔ ادھر حضرت علی کا فتویٰ کہ بائع مبیع کا زیادہ حقدار نہیں ہوگا بلکہ غلام کے برابر ہوگا۔ اس لئے امام محمد نے اسکو بیع قبل القبض پر محمول کیا ہے قال محمد اذا مات وقد قبضت فصاحبه فيه اسوة للغرماء وان كان لم يقبض المشتري فهو احق به من بقية الغرماء حتى يستوفي حقه وكذا لك ان افلس المشتري ولم يقبض ما اشتريه فالبايع احق بما باع حتى يستوفي حقه۔

باب فضل انظار المعسر والتجاوز في الاقضاء من المسور والمعسر

فكنت اقبل المسور واتجاوز عن المعسر :- المسور، ما تيسر من الدين۔ المعسر، الشئ المعسر۔ غريم کو معسر اور مسور نہیں کہا جاتا ہے اس لئے یہ شئی کی صفت ہے۔ اقبل المسور ای آخذ ما تيسر۔ واتجاوز عن المعسر اسامح بما تعسر۔ سعد بن طارق کے شاگرد ابو خالد الاحمر کی روایت میں فقال عقبه بن عامر الجعفی وابو مسعود الانصاری۔ حرف عطف کے ساتھ ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یہ ابو خالد الاحمر کا وہم ہے۔ صحیح عقبه بن عمرو وابو مسعود الانصاری ہے۔ عامر صحیح نہیں ہے اسی طرح اس کے بعد حرف عطف واو ہو جس کی وجہ سے دو صحابی ہو جائیں غلط ہے۔ اس لئے کہ سعد بن طارق کے دوسرے شاگرد ابو مسعود عقبه بن عمرو الانصاری نقل کرتے ہیں۔ اسی طرح سعد بن طارق کے ساتھیوں میں نعیم بن ابی ہند اور عبد الملك بن عمیر ابو مسعود کو ذکر کرتے ہیں جن کا نام عقبه بن عمرو الانصاری ہے۔

ابوقادہ کی روایت "طلب غزیمالہ" ابوقادہ کا ایک مدیون تھا حضرت ابوقادہ اس کے پاس تقاضا کرنے کیلئے جاتے تھے تو وہ چھپ جاتا تھا، ایک دن گئے تو اس گھر سے ایک بچہ نکلا بچہ سے پوچھا تو بچہ نے کہا ہاں وہ خر بوزہ کھا رہے ہیں تو حضرت ابوقادہ نے پکار کر کہا کہ اے فلاں نکلو مجھ کو معکوم ہو چکا ہے کہ تم گھر میں موجود ہو۔ وہ نکلا تو ابوقادہ نے پوچھا کہ تو کیوں مجھ سے چھپتا پھرتا ہے تو کہا میں تنگ دست ہوں میرے پاس کچھ نہیں ہے کہاں سے دوں۔ تو کہا کیا تو بخدا تنگ دست ہے تو کہا بخدا تنگ دست ہوں، تو موقع پر انھوں نے نبی کریم علیہ السلام کی حدیث سنائی کہ جس شخص کو خوشی ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن جو گھٹن اور غم ہو اس سے اس کو نجات دے تو اس کو چاہئے کہ تنگ دست کیلئے کثادگی پیدا کر دے یا معاف کر دے "فلینفس عن معصرا ویضع عنہ" یضع عنہ اصل میں لیضع عنہ تھا، تو سَعَالَام کو خوف کرو یا گیا۔ فلم یوجد لہ من الخیر شیء۔ مغفرت کیلئے ایمان شرط ہے اس لئے ایمان کے علاوہ دوسرے خیر کی نفی کی ہے خاص طور سے مالی خیر کی۔

بَابُ تَحْرِيمِ مَطْلِ الْغَنِيِّ وَصَحَّةِ الْحَوَالَةِ

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث | مَطْلُ الْغَنِيِّ ظَلَمٌ۔ مَطْلٌ: ٹال مٹول کرنا، جس کی ادائیگی واجب ہو اس کو موخر کرنا۔ غنی سے صاحب نصاب مراد نہیں ہے

بلکہ جو اپنے دین کی ادائیگی پر قادر ہو۔ اسی لئے دوسری حدیث میں "لِیُّ الْوَّاجِدِ" آیا ہے۔ ظلم: ٹال مٹول کو تنفیر کیلئے ظلم سے تعبیر کیا گیا ہے اسی لئے حاکم کو تعزیر کا حق ہوتا ہے۔ شریذ بن سوید ثقفی کی روایت۔ ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ میں "لِیُّ الْوَّاجِدِ یَحِلُّ عَرْضُهُ وَعَقُوبَتُهُ" اس کی آبرو کے حلال ہونیکا مطلب یہ ہے کہ صاحب حق کو کہنا صحیح ہے کہ ظلمنی مَطْلَنی۔ اور عقوبت کا مطلب ہے کہ حاکم کیلئے تعزیر جائز ہے۔ اسی سے معلوم ہوا کہ معسر سے مطالبہ نہیں ہوگا اس کو مہلت دینا ضروری ہے۔ قرآن میں ہے "فَقِطْرًا إِلَىٰ مِیْسَرَةٍ"۔

"اِذَا اتَّبَعَ احَدُكُمْ عَلٰی مَلِيٍّ فَلْيَتَّبِعْ" اتبع فعل مجہول باب افعال سے۔ فلیتبع فعل امر باب سمع سے اس کو بعض لوگ باب افتعال سے پڑھتے ہیں مگر نووی نے کہا کہ والصواب ہو الاول۔ مَلِيٍّ: ہمزہ کے ساتھ اور یار کی تشدید کے ساتھ۔ تمہارا مدیون جب کہے کہ تم مجھ سے مطالبہ چھوڑ کر کے میرے اس مطالبہ کو فلاں مالدار سے وصول کرو تو اسے چاہئے کہ اس کو منظور کرے

اس لئے کہ وہ مالدار ہے اس کا مال مٹوں کر ناظم ہو گا اور ایک مسلمان سے اس کی توقع نہیں ہے تو تمہارا مقصد بلا اس کے مال مٹوں کے حاصل ہو جائے گا یہ مطل الغنی ظلم پر متفرع ہو گا۔
 دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب مالدار ہے تو تمہارا مطالبہ مل جائیگا از خود نہیں دے گا تو بذریعہ حاکم زبردستی لیا جاسکتا ہے تمہارے حق کے ضائع ہونیکا اندیشہ نہیں ہے۔ اسکو اصطلاح میں حوالہ کہا جاتا ہے۔ حوالہ لغت کے اندر دین یا عین کسی چیز کو نقل کرنا۔ وفي المغرب ترکیب الحوالۃ یدل علی الزوال والنقل ومنہ التحویل وہو نقل الشی من محل الی محل۔ اور حوالہ شرعاً نقل الدین من ذمۃ المحیل الی ذمۃ المحتال علیہ۔ مدیون کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ میں دین کو منتقل کرنا۔ مدیون کو محیل کہا جاتا ہے، دائن کو محتال، کبھی محتال، اور کبھی محال یا محال لہ بھی کہا جاتا ہے اور جس کے ذمہ ڈالا جاتا ہے اسکو محتال علیہ یا محال علیہ کہا جاتا ہے اور وہ دین محال یہ ہے۔ اس طرح حوالہ کے اندر تین اشخاص ہوتے ہیں محیل، محال، محتال علیہ۔ حوالہ کے متحقق ہونے کیلئے محیل کی رضامندی بالاتفاق علماء کے ضروری ہے۔ معنی ابن قدامہ میں ہے "یشترط فی صحۃ رضا السحیل بلا خلاف" اس لئے کہ شریف لوگ دوسروں کے احسان مند ہونے سے ابار کرتے ہیں۔ اسکو ادا کرنا ہے جیسے چاہے ادا کرے خود ادا کرے یا دوسرے کے ذریعہ ادا کرانے مگر علماء اخاف کے یہاں زیادات کی روایت کے مطابق محیل کی رضامندی شرط نہیں ہے لیکن صاحب غنایہ تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر حوالہ کرنے کی ابتداء محیل کی طرف سے ہوتی ہے تو یہ اس کا اختیاری فعل ہے یہی اس کی رضا ہے اور اگر خود محتال علیہ ابتداء کرتا ہے تو یہ اس کی طرف سے تبرع ہے جس کی بناء پر محال علیہ ادائیگی کے بعد محیل سے وصول نہیں کر سکتا ہے تو یہ حوالہ نہیں بلکہ احتیال ہوا۔ محتال علیہ اخاف کے یہاں حوالہ کی صحت کیلئے اس کی بھی رضامندی ضروری ہے۔ امام مالک اور امام احمد اور ایک روایت امام شافعی کی یہ ہے کہ محتال علیہ کی رضا مندی ضروری نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ وہی حوالہ صحیح ہے جب محیل کا محتال علیہ کے ذمہ اس مقدار دین ہو اور اپنے اس دین کے بدلہ میں اس پر لازم کر رہا ہے تو گویا خود وصول کرنے کے بجائے دوسرے کو اپنا قائم مقام بنا رہا ہے تو جیسے کسی کو وکیل بنانے میں اس کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح اس میں بھی اس کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہوگی۔ اگر محتال علیہ کے ذمہ محیل کا کوئی دین نہیں ہے اس وقت میں محتال علیہ کی رضامندی بالاتفاق لازم و ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ وہ محیل کا مدیون ہے لیکن محتال کا مدیون نہیں ہے۔

اس لئے جب تک وہ اس دین کو اپنے ذمہ لازم نہیں کرے گا لازم نہ ہوگا اسلئے کہ وصول کرنے والے یکساں نہیں ہوتے، کوئی سختی کر نیوالا ہوتا ہے کوئی نرمی کر نیوالا ہوتا ہے۔

محال۔ حوالہ کی صحت کیلئے امام ابو حنیفہ کے یہاں اس کی بھی رضا مندی ضروری ہے یہی مذہب امام مالک اور امام شافعی کا بھی ہے۔ اور امام احمد کے یہاں محال کی رضا مندی لازم نہیں ہے بلکہ محال کو قبول کرنا لازم و ضروری ہے۔ امام احمد کا استدلال اسی حدیث سے ہے جس میں آپ نے قبول کرنے کا امر فرمایا ہے اور امر وجوب کیلئے آتا ہے اور اس لئے بھی کہ محیل کو اس بات کا حق ہے کہ وہ دین بذات خود ادا کرے یا اپنے کسی وکیل کے ذریعہ ادا کرے اور محال علیہ اسکی وکیل ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل سمر بن جندب کی حدیث ”علی الید ما اخذت حتی تؤدی“

سے اخراجہ الترمذی و ابوداؤد وابن ماجہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب تک وہ خود ادا نہ کرے اس کا دین ادا نہیں ہوگا اور دائن پر مدیون کا حق ہے اس کو منتقل کرنا بغیر اسکی اجازت کے صحیح نہیں ہوگا اسلئے کہ لوگ مختلف قسم کے ہوتے ہیں کوئی ٹال مٹول زیادہ کرتا ہے کوئی کم کرتا ہے کوئی نہیں کرتا ہے اسلئے دائن کے حق کی حفاظت کا تقاضہ ہے کہ اس کی رضا کو شرط قرار دیا جائے اگر بغیر اس کی رضا مندی کے اسکو لازم کر دیا جائے تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ محیل نے محال علیہ کے حوالہ کر دیا اور اسکو قبول کرنا ضروری ہوا پھر اس محال علیہ نے کسی اور کے حوالہ کر دیا تو اسکو قبول کرنا ضروری ہوا اس طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا اس میں محال کا ضرر کھلا ہوا ہے اور کوئی حوالہ کسی مالدار پر کرتا ہے تو یہ حوالہ کرنا ٹال مٹول میں داخل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے کہا جائے کہ ایسا حوالہ واجب القبول نہیں ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ امر وجوب کیلئے نہیں ہے بلکہ استحب کے لئے ہے۔ جب حوالہ صحیح ہو جائے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محیل ہمیشہ کیلئے بری ہو گیا مگر اخاف کے یہاں ہمیشہ کیلئے بری نہیں ہوگا بلکہ یہ برارۃ مقیدہ ہے عدم تو می کے ساتھ۔ تو می کی صورت میں محال پھر محیل سے رجوع کرے گا۔

حوالہ کی دو قسم ہے۔ حوالہ مقیدہ، حوالہ مطلقہ۔ حوالہ مقیدہ میں محیل کا محال علیہ پر دین ہوتا ہے اور محیل اس دین کے بدلہ میں اپنے یا اس عین سے اپنے دین کی ادائیگی کا حوالہ کرتا ہے۔ اور حوالہ مطلقہ میں مطلقاً اس کے ذمہ لازم کرتا ہے اور وہ اپنے مال خاص سے ادا کرتا ہے چاہے محیل کا مدیون ہو یا نہ ہو مگر دونوں صورتوں میں اس دین کا محال علیہ کے ذمہ منتقل ہونا اس درجہ نہیں ہوتا ہے کہ اب محیل کی طرف کسی صورت میں نہ لوٹ سکے بلکہ تو می

کی صورت میں لوٹ کر آئے گا۔

ہنڈی کی حقیقت | موجودہ زمانہ میں مہاجن کے ذمہ کوئی رقم واجب الادا ہوتی ہے وہ رقم کے بجائے ایک کاغذ دیتا ہے جس میں اس مقدار دین

کا اقرار ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس بات کا بھی اظہار ہوتا ہے جو کوئی اس کاغذ کو میرے پاس لائے گا اس کو یہ رقم ادا کی جائے گی۔ ہنڈی کی دو قسم ہے۔ ایک درستی ہنڈی جسکی فی الفور ادائیگی واجب ہوتی ہے، اور دوسری ہنڈی میعاد دی ہوتی ہے جس میں وہ رقم اس وقت مقررہ پر واجب الادا ہوتی ہے۔ دوسرا شخص کوئی سامان خرید کر اس کے ثمن کے بجائے اس ہنڈی کو دیتا ہے دوسرا اسکو قبول کر لیتا ہے یہ معاملہ حقیقت میں حوالہ ہے۔ اور ہنڈی اس حوالہ کی سند ہے، ہنڈی جاری کرنیوالا مہاجن محال علیہ ہے اور خریدار محیل ہے اور فروخت کرنے والا محال ہے تینوں کی رضاء پائی گئی اسلئے یہ حوالہ صحیح ہوا۔

چک | ہنڈی اور حوالہ کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ چک کاٹنے والے کا مقصد یہ ہے کہ میرا روپیہ اس بینک میں موجود ہے جس بینک کامیں نے چک کاٹا ہے

آپ وہاں سے وصول کر لیں اور بینک اس کا وکیل ہے اگر اس کا بینک میں روپیہ ہے تو بینک وکیل ہونیکسی وجہ سے آپ کو دیتا ہے اگر اس کا روپیہ بینک میں موجود نہیں ہے تو اسکو رد کر دیتا ہے۔

بینک کے نوٹ کی حقیقت | متقدمین فقہاء کے زمانہ میں نوٹ کا رواج نہیں تھا اس لئے اس سلسلہ میں متقدمین فقہاء کا کوئی قول نہیں

نقل کیا جاسکتا ہے۔ جب مسلم ملکوں میں نوٹ کا رواج ہوا تو علماء نے نوٹ کی حقیقت پر غور کرنا شروع کیا تاکہ اس کی ایک حقیقت متعین کر کے زکوٰۃ بیع کے احکام خاص طور سے اس کے ذریعہ چاندی سونا کے لین دین کے معاملہ کو واضح کیا جاسکے لیکن اس کی حقیقت کو متعین کرنے میں علماء کا باہم اختلاف ہو گیا۔

پہلا نظریہ | اس کی حقیقت حوالہ ہے اور یہ کاغذی نوٹ اس حوالہ کی رسید اور سند ہے اسلئے کہ ہر نوٹ پر دستخط کے ساتھ یہ تحریر ہے کہ جو کوئی بھی اس نوٹ کو لا کر اس کی قیمت کا مطالبہ کرے گا تو اس کے دینے کے ہم ذمہ دار ہیں۔ اسی طرح اس میں یہ بھی لکھا ہوا ہوتا ہے کہ جب بھی حکومت کی طرف سے اس کے لین دین کو ممنوع قرار دیا جائے گا تو اس کی قیمت دینے کی ضمانت ہوگی

اور یہ بھی واضح بات ہے کہ خود نوٹ اور اس کے کاغذ کی کوئی ذاتی قیمت نہیں ہے۔ ایک کا نوٹ اسی طرح دو، پانچ، دس، پچاس کے کاغذ میں جو تفاوت ہے وہ تفاوت لایعبار ہے کہ درجہ میں ہے یہ خود دلیل ہے کہ اعتبار اس کے اندر لکھی ہوئی قیمت کا ہے نیز اس میں ضمانت کا لیا جانا اور عند الطلب سونے چاندی کی شکل میں دیئے جانے کو تحریر کرنا یہ سب دلیل ہے اس بات کی کہ خود نوٹ مال نہیں ہے بلکہ حکومت جو اس نوٹ کو جاری کرنے والی ہے اس مقدار میں کو اپنے ذمہ دین رکھ کر بطور سند اور رسید کے وہ نوٹ دیتی ہے لہذا نوٹ کے ذریعہ جو معاملہ ہو گا وہ حوالہ کے قبیل سے ہو گا اگر کوئی شخص کسی چیز کو خرید کر اس کے بدلہ میں نوٹ دیتا ہے اور بیچنے والا اس کو لیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مشتری اپنے دین کو اس نوٹ جاری کر نیوالے کے اوپر محول کرتا ہے اور اس شخص کی جانب سے اپنے ذمہ دین لینے کی رضامندی کے طور پر سند کے طریقہ پر یہ نوٹ دیتا ہے گویا یہ نوٹ ہنڈی کے قبیل سے ہے۔

اس نظریہ کے نتائج | دائرہ نوٹ کے ذریعہ بیع سلم کرنا صحیح نہ ہو گا کیونکہ تمام اہل علم کے یہاں مجلس میں راس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے اور جب نوٹ کو حوالہ کی سند قرار دیا گیا تو راس المال پر قبضہ نہیں ہوا (۲) سونے چاندی کو اس نوٹ سے خریدنا جائز نہ ہو گا کیونکہ بیع صرف میں مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے اور یہ نوٹ سونے اور چاندی جو ذمہ میں باقی ہے اس کا حوالہ کیا گیا ہے اور یہ اس کی سند و رسید ہے (۳) نوٹ کی رقم سند ہونے کی بنیاد پر یہ دین ہو گا اور دین کے اندر دین قوی ہی کیوں نہ ہو قبضہ کرنے سے پہلے اس کی زکوٰۃ واجب الاداء نہیں ہوتی ہے (۴) نوٹ کے ذریعہ کوئی زکوٰۃ ادا کرے گا تو زکوٰۃ پانے والا جب تک اس کے ذریعہ کوئی سامان نہ خریدے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ خود مال نہیں ہے بلکہ مال کی رسید و سند ہے۔

دوسرے نظریہ | یہ نوٹ سامان و مال کے حکم میں ہے اس لئے کہ نوٹ کاغذ کا ایک ٹکڑا ہے اور کاغذ مال مقوم ہے۔ لوگوں کی رغبت کیوجہ سے مال کی جو تعریف ہے "ما یمیل الیہ الطبع و یمکن ادخارہ للحاجة" اس پر صادق ہے۔ سونے چاندی کی ذات سے بالکل مختلف ہے نہ یہ کیلی ہے نہ وزنی اور نہ مطعوم ہے۔

اس نظریہ کے نتائج | سونے چاندی کے علاوہ دیگر اموال جب وہ تجارت کی نیت سے لئے جائیں تو وہ مال نامی ہوتے ہیں اور ان پر زکوٰۃ واجب

ہوتی ہے جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ جس کے پاس نوٹ ہو اس نے تجارت کیلئے نہیں رکھا ہے تو مثل دیگر سامان کے اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی (۲) جن لوگوں کے یہاں ربوہ کی علت قدر و جنس ہے قدر کے نہ پائے جائیگی وجہ سے زیادتی کمی کے ساتھ جائز ہوگا۔ دس کے نوٹ کو پندرہ سے اور پانچ کے نوٹ کو دس سے بچنا صحیح ہوگا اور جن لوگوں کے یہاں ثمنیت اور مطعوم ہونا ہے ان کے یہاں نہ یہ ثمن ہے نہ مطعوم۔ اسلئے کمی زیادتی کے ساتھ اور ادھار بچنا دونوں صحیح ہوگا۔

تیسرا نظریہ | نوٹ پیسوں کے حکم میں ہے۔

اس نظریہ کے نتائج | جن لوگوں کے یہاں علت ربوہ ثمنیت ہے اور ثمنیت کو سونے چاندی کے ساتھ خاص قرار دیتے ہیں ان لوگوں کے یہاں

جیسے ایک پیسہ کی بیع دو پیسہ سے صحیح ہے اسی طرح پانچ روپیہ کے نوٹ کو دس کے نوٹ سے بچنا صحیح ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے یہاں ایک غیر معین پیسہ کو دو غیر معین پیسہ سے بچا تو بیع الکالی بالکالی ہونے کے ساتھ ناجائز ہے لیکن ایک معین پیسہ کو دو معین پیسہ سے بچا تو بیسہ معدودات کے قبیل سے ہے اس میں دست بدست کمی زیادتی کے ساتھ بچنا جائز ہے اسی طرح متعین پانچ روپیہ کو متعین دس روپیہ سے بچا جائے تو اس قول کے مطابق دست بدست ہو تو جائز ہے۔ البتہ امام محمد کے نزدیک پیسوں کی ثمنیت عاقدین کے اتفاق کر لینے سے باطل نہیں ہوتی ہے اس واسطے پیسوں کو کمی زیادتی کے ساتھ بچنا جائز نہیں ہے تو نوٹ کو بھی کمی زیادتی کے ساتھ بچنا جائز نہیں ہوگا۔

چوتھا نظریہ | یہ اصطلاحی ثمن ہے کہ اس کی ثمنیت عاقدین کے اتفاق کر لینے سے باطل نہیں ہوتی جیسا کہ پیسوں کے سلسلہ میں امام محمد کا قول ہے خاص طور سے جب حکومت

نے اسکو بطور ثمن جاری کیا اور بطور ثمن قبول کرنے پر مجبور کیا ہے لہذا یہ نوٹ نقد ہے۔ فی نفسہ ثمن ہے کسی چیز کے عوض و بدل میں نہیں ہے۔ نقد اس چیز کو کہا جاتا ہے جسکو تبادلہ کے واسطے سے عام طور پر قبول کر لیا جائے۔ نوٹ کی ایجاد اور اس کا رواج و شیوع مختلف مراحل سے گزرا ہے۔ ابتداً اعتماد و اطمینان پیدا کرنے کے لئے نوٹوں کے اوپر غدا الطلب ادائیگی کا وعدہ اور اس پر دستخط کئے گئے تھے، اب جب اعتماد و اطمینان پیدا ہو گیا تو قانونی طور سے اب غدا الطلب اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے اگرچہ اب بھی دستخط موجود رہتے ہیں مگر یہ گزشتہ بات کی یادگار اور نقل کے طور پر ہے اب تو حکومت کے یہاں یہ بھی اب کوئی عام ضابطہ نہیں رہا کہ اعتماد و اطمینان پیدا کرنے کے لئے جس مقدار میں نوٹ جاری کئے گئے ہیں اس مقدار میں سونا چاندی موجود

ہو بلکہ زمین جائیداد اور دیگر اموال تجارت بھی ہو کرتے ہیں بلکہ بعض مرتبہ ضمانت کی چیزوں کا ہونا بھی ضروری نہیں ہوتا ہے اپنے اپنے اقتصادی احوال کے مطابق کوئی پچتر فیصد کوئی اس سے کم کوئی اس سے زیادہ زر ضمانت کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ الغرض اعتماد و اطمینان پیدا کرنے میں حکومت کے اعتماد پیدا کرنے کو بھی دخل ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ حکومت کے اعتماد دلانے سے اعتماد پیدا ہو بھی جائے۔

اس نظریہ کے نتائج | (۱) ان نوٹوں کا تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ جائز نہ ہوگا بلکہ مساوات ضروری ہوگی اور اس مماثلت کا اعتبار ہوگا جو عدد نوٹ پر

لکھے ہوئے ہوں۔ اسی طرح ادھار بھی صحیح نہیں ہوگا۔ مگر مولانا فتح محمد صاحب نے عطرہ یاد یہ میں ذکر کیا ہے کہ جب نوٹ کو نوٹ سے بدل جائے تو مساوات کا اعتبار قیمت شرط ہے اور تقابض لازم نہیں ہے باعتبار اصل صورت کے کہ نہ وزنی ہے نہ کیلی ہے (۲) اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی (۳) ادبیح سلم بھی جائز ہوگی (۴) سونے یا چاندی کے نصاب کے برابر کسی کے پاس نوٹ ہوں تو ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی (۵) ایک جنس کے نوٹ کو دوسری جنس کے نوٹ کی زیادتی کے ساتھ نقد ادھار بیچنا جائز ہوگا، ایک ملک کے نوٹ ایک جنس کے شمار ہوں گے، دوسرے ملک کے نوٹ جنس آخر سے شمار ہوں گے۔ لہذا ہندوستانی نوٹ سعودی نوٹ کے جنس سے نہیں ہیں اسلئے ہندوستانی نوٹ کو پاکستانی یا سعودی نوٹ سے کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہوگا حکومتوں نے باہم اپنے نوٹ کی قیمت مقرر کر رکھی ہے حکومتوں کا باہم تبادلہ انھیں مقرر کردہ قیمت کے مطابق ہوتا ہے۔ ان مقرر کردہ قیمت کی خلاف ورزی قانون وقت کی خلاف ورزی ہے اس قانون کی بلار عایت کئے ہوئے اپنے طور پر کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہوگا اس طرح کے تبادلہ کو موجودہ زمانہ میں بلیک کہا جاتا ہے اس بلیک کو عوارض کی بنا پر منع کیا جاسکتا ہے۔ یہی آخری نظریہ تقریباً سبھی لوگوں کے یہاں اب قابل قبول ہو گیا ہے، سب سے پہلے اس نظریہ کو مولانا عبدالحی صاحب فرنگی محلی نے اور ان کے شاگرد مولینا فتح محمد صاحب نے عطرہ یاد یہ میں اختیار کیا۔

شامی ص ۱۸۳ | باع فلوساً بمثلها أو بدراً هم أو بدناً نذیر فان نقداً أحدهما جائز و ان تفرقاً بلا قبض أحدهما لم یجز | اس کے تحت شامی نے نقل کیا ہے کہ اصل کی روایت کے مطابق قبضہ ایک جانب سے ہو جائے تو کافی ہے۔ اور جامع صغیر کی روایت کے مطابق جانیں سے قبضہ ضروری ہے اور بدائع صنائع میں کرنی سے نقل کیا ہے کہ ایک جانب سے قبضہ کافی ہے

اس لئے کہ بیع صرف نہیں ہے، شروع مختصر طحاوی سے نقل کیا ہے کہ جانبین سے قبضہ ضروری ہے اور یہ اس لئے نہیں ہے کہ بیع صرف ہے بلکہ ربما النسبة لازم آنیکی وجہ سے ہے اور اسکو صحیح قرار دیا ہے۔ الغرض مسئلہ مختلف فیہ ہے، حاجت و ضرورت کی بنا پر گنجائش ہو سکتی ہے۔

باب تحريم بيع فضل الماء الذي يكون بالفلاة وتحريم بيع فضل الفحل

نهی عن بیع فضل الماء۔

حدیث جابر و ابو ہریرہ

پانی تین قسم کا ہے (۱) سمندروں اور بڑے بڑے دریاؤں کا پانی اس میں سب لوگ شریک ہیں ہر شخص کو اس سے نفع اٹھانے کا حق ہے۔ جیسے آفتاب مانتا ہو اسے سب کو اٹھانے کا حق ہے ہر طرح کی ضرورت پوری کرنے کا حق ہے پینا، جانوروں کو پلانا، کھیتوں کو سینچنا، اسی طرح اس میں پن چکی لگانا بشرطیکہ عام لوگوں کا اس سے ضرر نہ ہو (۲) لوگوں نے اپنے طور پر نہر کھودی ہو، کنواں بنوایا ہو اس میں جو پانی ہے تو کنواں اور تالاب کا آدمی مالک ہے اور اس پانی کا دوسروں سے زیادہ حق دار ہے۔ عام لوگوں کو اس سے خود پانی پینے اور جانوروں کو پانی پلانے کا حق ہے اور اس پانی کا کنویں والا مالک ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے امام نووی فرماتے ہیں کہ ہمارے یہاں صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ شخص اس پانی کا مالک ہے اور بعض اصحاب فرماتے ہیں کہ وہ اس کا مالک نہیں ہے۔ علماء حنفیہ کے یہاں بھی دو روایت ہے۔ ظاہر مذہب یہ ہے کہ وہ اس پانی کا مالک نہیں ہے اور غیر ظاہر الروایت میں یہ ہے کہ وہ آدمی اس پانی کا مالک ہے۔ جب مالک ہے تو اس کا بیچنا صحیح ہوگا بشرطیکہ اس کی مقدار معلوم ہو۔ البتہ لوگوں کو پینے اور جانوروں کو پلانے سے منع نہیں کر سکتا ہے (۳) وہ پانی جس کو باقاعدہ اپنے کسی برتن میں محفوظ کر لیا ہے بالاتفاق ائمہ اربعہ کے آدمی اس پانی کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کا بیچنا جائز ہے۔ البتہ بلا عوض کے پانی دے دینا مستحب ہے لیکن مالک کو ایسے پانی دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے مگر جب لوگوں کو ضرورت ہو پیاس سے مرنے کا اندیشہ ہو ایسی صورت میں دینا لازم و واجب ہے، اگر نہ دے تو قتال کرنا جائز ہے مگر یہ اس وقت ہے کہ مالک کی ضرورت سے فاضل ہو اس کو اپنی جان بچانے کیلئے کافی ہو ورنہ اس کو مالک کیلئے چھوڑ دینا ضروری ہے جیسے جنگل وغیرہ کی لکڑیاں جب آدمی قبضہ کرے تو اس کا مالک ہو جاتا ہے بیچنا جائز ہو جاتا ہے اسی طرح جو پانی برتن میں محفوظ کر لیتا ہے اس کا مالک ہو جاتا ہے بیچنا جائز ہوگا اور نبی کریم کی

حدیث "مَنْ بَاعَ فَضْلَ الْمَاءِ" یا "مَنْ بَاعَ الْمَاءَ" اور نبی کریم علیہ السلام کی حدیث "المسکون شرکاء فی ثلثۃ فی الماء والفلأ والنار" یہ محمول ہے اس دوسری حدیث پر جس میں آپؐ فرمایا "لا یمنع فضل الماء لیمنع به الکلاء" کہ جنگل وغیرہ کے اندر جو کنواں کھودے تو آدمی اس زمین کا مالک ہو جاتا ہے اور پانی کا بھی حقدار ہو جاتا ہے مگر لوگوں کو پینے اور جانوروں کو پلانے سے روکنے کا حق نہیں ہے اور فاضل پانی کو پینے اور جانوروں کو پلانے کیلئے بیچنا جائز نہیں ہے۔ یا پھر اس کو محمول کیا جائیگا سمندر اور بڑے بڑے دریاؤں کے پانی پر جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہیں الحاصل جو لوگ کنویں اور تالاب وغیرہ کے پانی کو اس کے مالک کی ملکیت میں قرار دیتے ہیں بلکہ صرف دوسروں سے زیادہ حقدار بتلاتے ہیں اس حدیث کو اس کے پانی کے بیچنے پر محمول کرینگے اور جس پانی کو برتن وغیرہ میں محفوظ کر لیا گیا ہو یا پانی وغیرہ جمع کرنے کیلئے جو ٹنکی بنائی گئی ہے وہ محرز اور مقبوض ہو گیا ہے اس کا بیچنا جائز ہے جس طرح سے گھاس میں سب لوگ شریک ہونیکے باوجود اگر اس کو کاٹ لیا جائے اور قبضہ میں کر لیا جائے تو بیچنا جائز ہے۔

لیمنع به الکلاء یا لیباع به الکلاء۔ یہ لام عاقبت اور انجام کیلئے ہے۔ جنگل میں جو کنواں وغیرہ رہتا ہے اس کے آس پاس کی گھاس کو چرانے کیلئے چرواہے اپنی بکریاں لے جاتے ہیں ان بکریوں کو ضرورت ہوگی کہ چرنے کے بعد پانی پئیں جسکی وجہ سے وہ لوگ دباں نہیں چرائیں گے اس طرح سے وہ گھاس اس کے لئے محفوظ ہوگئی اور اس کا ذریعہ ان بکریوں کو پانی پینے سے منع کرنا ہوا۔ اور جب لام عاقبت کیلئے ہے تو اس نیت سے کرے یا دوسری نیت سے دونوں صورتوں میں ممانعت ہوگی اور اس سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ خود آدمی اور جانوروں کے پینے سے روکنے کی ممانعت ہے کھیتی سینچنے کی ممانعت اس میں داخل نہیں ہے۔

حدیث جابر۔ عن بیع ضراب الجممل۔ اونٹ کو جفتی کیلئے کرایہ پر دینا۔

ضراب: ضرب الفحل اذ ارکبھا للوقاع۔ اس میں معقود علیہ نفس ضراب ہی ہے اور ضراب پر مالک کو قدرت نہیں اسلئے کہ وہ فحل کے نشاط و رغبت پر مبنی ہے جب منفعت ایسی ہو جس کا وصول کرنا ممکن نہ ہو تو اجارہ صحیح نہیں ہوتا یہی مذہب ائمہ ثلاثہ کا ہے۔ امام مالک کے یہاں اس کا اجارہ جائز ہے اس لئے کہ ان کے یہاں مدینہ میں اس کا رواج تھا۔ جمہور علماء ممانعت کے لئے اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں اور اہل مدینہ کے رواج کو کرامت و بدیہ پر محمول کرتے ہیں اجارہ پر محمول نہیں کرتے ہیں۔ انس بن مالک کی حدیث جس کو ترمذی و نسائی نے نقل

کیا ہے کہ ہو کلاب کے ایک آدمی نے عب فحل کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے منع فرمایا تو اس نے کہا "انا نطرق الفحل فنکرم فرخص لنا فی الکرامۃ" اجرت عقد میں مشروط ہوتی ہے اور کرامت بدیہ اور تحفہ کے طور پر ہے جس میں احسان کا بدلہ احسان ہوتا ہے۔
وَعَنْ بَيْعِ الْأَرْضِ لِتَحْرِثٍ زَمِينٍ كَوْمَضَارِبٍ بِرَدِينَا۔ اسکی بحث پہلے گزر چکی ہے۔ الکلاء ہمزہ مقصورہ کے ساتھ گھاس خشک ہو یا تر۔

بَابُ تَحْرِيمِ ثَمَنِ الْكَلْبِ

ابو مسعود انصاری کی حدیث | نَحَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ۔ اور رافع کی حدیث میں شَرُّ الْكَلْبِ ثَمَنُ الْكَلْبِ۔ اور دوسری روایت میں ثَمَنُ الْكَلْبِ

خَبِيثٌ اور جابر کی روایت میں زَجَرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ ہے۔
ثمن کلب سے ممانعت اور اس کا بدترین کمائی اور خبیث ہونا اس کی خرید و فروخت کے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے جس کی وجہ سے امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک کسی طرح کے کتے کی بیع صحیح نہیں ہے معلّم ہو یا غیر معلّم ہو۔ اور امام ابو حنیفہ کے یہاں جن کتوں کے پالنے کی شریعت نے اجازت دی ہے اس کی بیع صحیح ہے پھر مشائخ نے تقیم کرتے ہوئے کہا کہ دیوانہ کتے کے علاوہ ہر طرح کے کتے کی بیع صحیح ہے فی اسحال معلّم ہو یا معلّم نہ ہو اس لئے کہ جس سے نفع اٹھانا جائز ہے اس کا بیچنا بھی جائز ہے۔ امام مالک کے اقوال مختلف ہیں۔ ایک قول امام شافعی اور امام احمد کے مطابق ہے، دوسرا قول امام ابو حنیفہ کے مطابق ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ کلب ماذون کی بیع جائز اور کلب غیر ماذون کی بیع ناجائز ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کا استدلال اسی طرح کی حدیثوں سے ہے جس میں نہی کا لفظ ہے یا خبیث یا سحت کا لفظ ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ابتداء میں ہر طرح کے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا جیسا آگے ابن عمر وغیرہ کی روایتوں میں آ رہا ہے۔ اس کے بعد کچھ مخصوص قسم کے کتوں کو پالنے کی اجازت دی گئی تو اس طرح کے کتوں کی خرید و فروخت کی بھی اجازت ہوئی۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ثمن کلب سے ممانعت کی روایت اس وقت کی ہے جب ہر طرح کے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا، اس کے بعد مخصوص طرح کے کتوں کے پالنے کی اجازت دی گئی تو اس سے نفع اٹھانا جائز ہوا جیسے گدھا۔ کہ اس سے نفع اٹھانا جائز اس کا گوشت کھانا حرام ہے۔ تو جن کتوں سے نفع اٹھانا جائز ہوگا اسکی

بیع جائز ہوگی اور اس کی دلیل جابر بن عبد اللہ کی حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
نہی عن ثمن الکلب والسنور الا کلب صید۔" اخراجہ النسائی وقال هذا منکر مکر تکرار
کیونکہ امام نسائی نے نہیں بیان کی، اس کے تمام روایات ثقات ہیں اور اس کا متابعی بھی پایا جاتا ہے
تابع علی حجاج الہیثم بن جمیل عن حماد و تابع علی حماد الحسن بن جعفر عن ابی الزبیر
والذین مرووہ موقوف الیس بمناقض لان زیادة الثقة معتبرة۔

ایک دوسری روایت حضرت ابو ہریرہ کی مرفوعاً ہے نہی عن بیع الکلب الا کلب صید او
ماشية "اخرجه الترمذی قال لا یصح من هذا الوجه ابوہزم نکلم فیہ شعبۃ۔ لیکن
ابوہزم اس روایت کے نقل کرنے میں منفرد نہیں ہیں بلکہ انکا بھی متابعی پایا جاتا ہے۔ ابوالمہزم
تابع علیہ الولید والمثنی عن عطاء عن ابی ہریرۃ۔ اور ابن عباس کی روایت بسند ابوحنیفہ
مرفوعاً۔ "رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمن الکلب للصید وسندہ جید۔ اور حضرت
عثمان نے ایک شخص پر کتے کی قیمت کو بطور تاوان لازم کیا تھا اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص نے
ایک شخص پر جس نے شکاری کتا قتل کر دیا تھا چالیس درہم لازم کیا۔ اسی لئے امام محمد نے کتاب الحجج
میں کہا قال ابوحنیفۃ لا بأس بثمان کلب الصید ولا بأس بیعہا اور مشائخ نے اسی کے ساتھ
ان کتوں کو بھی داخل کیا جن سے نفع اٹھانے کی اجازت ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ نہی تحریم
کیلئے نص نہیں ہے، نہی جو تحریم کیلئے نص ہے وہ قول القائل لغیرہ علی سبیل الاستعلاء "لا تفعل"
ہے۔ یہی حال خبیث اور شر الکلب کا بھی ہے۔ اس لئے کہ آپ نے کب انکجام کو بھی شر الکلب فرمایا ہے
جو بالاتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے اور نہی کو حرمت کے بجائے دنارۃ پر محمول کیا جاتا ہے ایسے کمانی کے
طریقے جس سے عار لازم ہو۔ اسی طرح سے یہاں پر بھی ثمن کلب کی ممانعت کو محمول کیا جائے۔
نیز نبی کریم علیہ السلام نے ثمن کلب کے ساتھ ثمن سنور کو شامل کرتے ہوئے زجر فرمایا ہے اور
ثمن سنور بالاتفاق جائز ہے اور یہ زجر تنزیہ کے طور پر ہے اور مکارم اخلاق پر ابھارنے کے قبل سے ہے
ہمہ البغی۔ یعنی فعلیل کے وزن پر ہے باغیہ کے معنی میں: زانیہ۔ مہر سے مراد یہاں پر زنا کی
اجرت ہے۔ تشبیہ کے طور پر اسکو مہر کہا گیا ہے۔ اجارہ کے اندر منفعت کو شرعاً مباح ہونا ضروری
ہے۔ اگر منفعت مباح نہیں ہے تو وہ اجارہ باطل ہے۔ اسی لئے فقہاء کے یہاں ضابطہ ہے۔
"الاستیجار علی المعصیۃ لا یجوز" امام ابوحنیفہ نے کہا کہ الاستمتاع یا تمکین وغیرہ کے الفاظ جو
نکاح متعہ میں استعمال ہوتے ہیں یہ مہر بغی کے قبل سے نہیں ہیں اس لئے اس کے اوپر حد

نہیں ہوگی بلکہ تعزیر ہوگی اور اجرت طال ہوگی اگرچہ سبب حرام ہے اور اگر ایسے الفاظ استعمال کئے جو نکاح منعہ کے اندر نہیں پورے جاتے ہیں تو وہ صراحۃً زنا ہے اس پر حد واجب ہوگی۔ اجرت عورت کیلئے جائز نہیں ہوگی۔

حلوان الکاهن: کاہن کو کہانت پر جو اجرت دی جائے اسکو حلوان کہا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ پہلے حلوان وغیرہ کوئی چیز دی جاتی رہی ہو پھر اس کے ہر غرض پر حلوان کا اطلاق ہونے لگا ہو یا شیرینی سے تشبیہ دیتے ہوئے اس پر حلوان کا اطلاق کیا گیا ہے کہ وہ اجرت اسکو بلا کلفت و مشقت کے حاصل ہو رہی ہے۔ جو منفعت شرعاً مباح نہیں ہے اس کا اجارہ صحیح نہیں ہے کہانت ناجائز ہے اسلئے اسکی اجرت بھی ناجائز ہے۔ کاہن ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو غیب دانی کا دعویٰ کرتے ہیں اور ہونیوالی باتوں کو بتلاتے ہیں اور اس کے مدعی ہوتے ہیں۔ اور عرفان ان لوگوں کو کہا جاتا تھا جو گزری ہوئی چیزوں کے جاننے کا دعویٰ کرتے تھے جیسے کوئی چیز چوری چلی گئی ہے، کوئی چیز گم ہوگئی ہے اور منجم جو تاروں کو دیکھ کر حالات کے بتلانے کے مدعی ہیں لیکن کبھی کبھی کاہن کا اطلاق ان تینوں پر ہوتا ہے اور یہاں پر یہ تینوں مراد ہیں البتہ کبھی کبھی کاہن کا اطلاق طبیب اور ڈاکٹر پر بھی ہوتا ہے۔ یہاں پر کاہن سے مراد طبیب و ڈاکٹر نہیں ہیں۔

کسب الحجام خبیث: اس کی بحث آگے آرہی ہے۔

بَابُ الْأَمْرِ بِقَتْلِ الْكَلْبِ

ایک مرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آنے کا وعدہ فرمایا تھا مگر تاخیر ہوگئی اس لئے کہ آپ کے تخت کے نیچے کتے کا بچہ تھا۔ حضرت جبرئیل کی تاخیر آپ پر بہت شاق گزری پھر یکایک آپ کا ذہن اس کتے کی طرف گیا۔ آپ نے کتے کو باہر کیا اور جگہ کو صاف کیا۔ جب کتا وہاں سے چلا گیا تو حضرت جبرئیل علیہ السلام تشریف لائے۔ آپ نے تاخیر کی وجہ پوچھی تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے کتے کے مکان کے اندر ہونے کو بتلایا اس کے بعد آپ نے کتوں کے قتل کرنے کا حکم دیا۔ صحابہ کرام کتوں کو قتل کرنے لگے یہاں تک کہ خانہ بدوشوں کی عورتیں بھی کتے کو ساتھ میں لائیں تو اس کو بھی قتل کر دیا جاتا۔ حَتَّىٰ اِنْ اُلْقِيَ كَلْبُ الْمَرْيَةِ، یتیم کے ضمہ راز کے فتح اور یار کی تشدید کے ساتھ مرآۃ کی تصغیر ہے۔ پھر اس کے بعد آپ نے عام کتوں کے قتل کرنے سے منع فرمایا اور فرمایا مَا بِالْهَرِّ وَالْكَلابِ یعنی لوگوں کو انھیں قتل نہیں کرنا چاہئے اور فرمایا عَلَيْكُمْ بِالْاَسْوَدِ

ذی النقطین فابن شیطانؑ بہیم کے معنی خالص کے ہیں۔ نقطین دو نقطے چمکدار جو اس کی آنکھوں کے اوپر ہوتے ہیں۔ فانہ شیطان۔ کتوں کی جنس سے نکالنا مقصود نہیں ہے بلکہ اسکے حکم کو بیان کیا ہے۔ امام احررین فرماتے ہیں کہ ابتداء ہر طرح کے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا پھر اسکو ممنوع کر کے کالے کتے کے قتل کرنیکی اجازت باقی رکھی گئی پھر ہر طرح کے کتے جس سے کوئی ضرر نہیں ہے اس کے قتل سے منع کر دیا گیا چاہے کالا یا غیر کالا۔ اور کتوں کو شکار اور بکریوں کی حفاظت کیلئے پالنے کی اجازت دی گئی۔ "شمر خص فی کلب الصيد وکلب الغنم" اور عبداللہ بن مغفل کی ایک روایت میں "وخص فی کلب الصيد والغنم والزرع" ہے اسی طرح ابوہریرہ کی روایت میں الا کلب حدیث ہے اور سفیان بن ابی زہیر کی روایت میں بھی کلب زرع کا استثناء ہے۔ اور جب ابن عمر سے کہا گیا کہ ابوہریرہ او کلب زرع کا اضافہ کرتے ہیں تو ابن عمر نے کہا ان لابی ہریرۃ زرعاً اس سے ابن عمر کا مقصد روایت کی تضعیف اور شک کا اظہار نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ کھیتی والے تھے اس لئے اسکے مسئلہ سے زیادہ واقف ہیں اسلئے کہ مبتلی بہ کو غیر مبتلی بہ سے زیادہ ہی احکام حاصل کرنا چاہتے رہا ابن عمر کی بعض روایت میں جو الا کلب زرع کا اضافہ موجود ہے تو کہا جائے گا کہ جب انھوں نے ابوہریرہ سے سنا تو ان کو یقین ہو گیا کہ یہ نبی کریم علیہ السلام کا فرمان ہے تو اپنی اس حدیث میں اضافہ کر لیا۔ بلا ضرورت کتابنا ممنوع ہے اور ان تینوں ضرورتوں کیلئے پالنے کی اجازت منصوص ہے باقی محلہ وغیرہ کی حفاظت کیلئے فقہار نے اسی پر قیاس کیا ہے۔

الا کلب ضار۔ ضاری، ضاریا۔ کلباً ضاریا اس کی ترکیب واضح ہے اور کلب ضاری اور ضار مضاف مضاف الیہ ہے موصوف کی اضافت اپنی صفت کی طرف جیسے مار البارد۔ اور ضاری، یار کے ساتھ۔ اسم منقوص میں الف لام نہ ہو تو بھی جائز ہے۔ البتہ مشہور اس کو حذف کرنا ہے۔ کلب ضاریۃ یہ کلب ذی کلاب ضاریۃ کے معنی میں ہے

نقص من عملہ کل یوم قیراطان۔ ابن عمر کی بعض روایتوں میں قیراطان ہے اور بعض روایتوں میں قیراط ہے اسی طرح سے ابوہریرہ کی بعض روایتوں میں قیراطان اور بعض میں قیراط ہے۔ اس تفاوت کی وجہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ شہر اور دیہات کا فرق ہے کہ شہری کتوں سے دو قیراط کی کمی ہوگی اور دیہاتی کتوں سے ایک قیراط کی کمی ہوگی، بعض لوگوں نے کہا کہ مدینہ کے کتوں سے دو قیراط کی اور مدینہ کے علاوہ کے کتوں سے ایک قیراط کی کمی ہوگی، اعتبار زیادتی کا ہوگا

اس لئے کہ اس نے یاد رکھا ہے اس چیز کو جس کو دوسرے نے یاد نہیں رکھا اس لئے ثقہ کی زیادتی کا اعتبار ہوتا ہے، ابتداء میں ایک قیراط کی بات تھی پھر نفرت بڑھانے کیلئے دو قیراط کا حکم ہوا جس نے یہاں سنا دیا بیان کیا۔

باب حل اجرة الحجامة

اس کے پہلے رافع کی حدیث میں "شئ الكسب كسب الحجام" اور کسب الحجام خبیث کا لفظ گذر چکا ہے۔ ان احادیث کی وجہ سے بعض علماء نے اسکو حرام قرار دیا ہے اور اسکو غلام کو کھلانا جائز قرار دیا ہے اور آزاد کو کھلانا حرام۔ اور حضرت جابر کی روایت میں آپ نے فرمایا "اعلقه الناضخ" اور محیضہ کی روایت میں اس کے کسب سے منع فرمایا، جب زیادہ اصرار کیا تب کہا اعلقه ناضختك او اطعمه ما قیقك۔ مگر ائمہ ثلاثہ اور یہی امام احمد کا بھی مذہب ہے کہ جائز ہے اور یہ مانع حرمت کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ دنارہ کی بنیاد پر ہے جس سے عار لاحق ہوتا ہے۔ ابن عباس کی روایت میں ہے کہ آپ نے سنگھی لگوائی اور اس کی اجرت دی۔ اگر حرام ہوتا تو آپ اجرت نہ دیتے۔ اسی طرح حضرت جابر کی بھی روایت میں ہے جسکو ابو یعلیٰ نے نقل کیا ہے "لو كان حراما لم يعطه" فقہ کا قاعدہ ہے ما حرم اخذہ حرم اعطائہ جس کا لینا حرام ہے دینا بھی حرام ہے جیسے ربوا، زنا، رشوت وغیرہ میں البتہ رشوت کو ضرورت کے طور پر بعض صورتوں میں جائز قرار دیا ہے۔ نبی کریم علیہ السلام کو اجرت دینے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، چاہتے تو کہہ دیتے کہ تم بلا اجرت سنگھی لگاؤ بعد میں تم کو خوش کر دوں گا۔ یحییٰ بن سعید الانصاری فرماتے ہیں کہ برابر مسلمان حجامت کی اجرت کو صحیح سمجھتے رہے اور اس پر انکار نہیں کرتے تھے اور محیضہ وغیرہ کی روایت میں غلام اور جانوروں کو کھلانے کی اجازت دی۔ اگر یہ کسب حرام ہوتا تو زمانہ آئندہ کیلئے منع فرما دیتے مگر زمانہ آئندہ کیلئے اجرت کی اجازت دی اور اس کا مصروف بیان کر دیا۔ پھر اگر حرام ہوتا تو اپنے غلام اور جانور کو کھلانے کو نہ فرماتے کیونکہ ان پر خرچ کرنا اپنے اوپر خرچ کرنے کے حکم میں ہے۔

حجم النبی صلی اللہ علیہ وسلم عبد لبني بياضة۔ انھیں کی کنیت ابو طیبہ ہے۔ فوضعوا عنه من خراج۔ خراج کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک اپنے غلام سے کہتا ہے کہ تم کھاؤ اور اپنی کمائی سے ماہانہ یا ہفتہ وار مجھ کو ایک مقدار معین دو، اسی مقدار معین کو خراج اور ضریبہ کہتے ہیں۔ افضل ماتد اویتم بہ الحجامة۔ اطباء کہتے ہیں کہ گرم ملکوں میں حجامت یعنی سنگھی مفید

ہے اور آدمی مہینے کے بعد میں زیادہ مفید ہے اس لئے کہ اخلاط کا ہیجان اول اور آخر مہینوں میں نہیں ہوتا ہے مہینے کے اوسط میں ہوتا ہے اس لئے افضل ماقد اویتم کا مطلب اہل مجاز اور اس طرح کے گرم ملکوں کیلئے ہے کیونکہ ان کا خون پتلا ہوتا ہے بدن کے ظاہری حصہ کی طرف خون کا میلان ہوتا ہے۔ دوسری بات ادویہ کے باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی حقیقت یہ ہے کہ نبی کریم علیہ السلام کی اس قسم کی احادیث وحی کے قبیل سے ہیں یا عام تجربے کی باتیں ہیں؟ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ حجتہ اللہ البالغہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے ”وما اتاکم الرسول فخذوا وما نہاکم عنہ فانتہوا“ کے قبیل سے ہیں۔ دوسرے وہ امور ہیں جو تبلیغ رسالت کے قبیل سے نہیں ہیں اسی کے بارے میں آپ نے فرمایا ”انما انا بشر اذا امرتکم بشئ من دینکم فخذوا بہ واذا امرتکم بشئ من رائی فانما انا بشر“ تاہم نخل کا قصہ اس میں آپ نے فرمایا ”انی انما ظننت ظنا ولا تو اخذونی بالظن ولکن اذا احذتکم عن اللہ شیئاً فخذوا بہ۔ شاہ صاحب نے اسی قبیل سے طب کو فرمایا ہے اور اسی قبیل سے ”علیکم بالادھم الاقرح“ کو بھی قرار دیا ہے اور فرمایا ”مستندۃ التجربۃ“۔

باب تحریم بیع الخمر والمیتۃ والخزیر والاصنام

ابو سعید خدری کی حدیث | ان اللہ یعرض بالخمر ولعل اللہ سینزل فیہا امرا۔ عرب میں شراب کا رواج تھا اس لئے ایک بہ یک شراب کو حرام نہیں قرار دیا گیا بلکہ پہلے آیت اتری ”یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیہما اثم کبیر ومنافع للناس“ جس چیز میں نقصان زیادہ اور فائدہ کم ہو اس کو حلال باقی کیسے رکھا جاسکتا تھا۔ اس آیت میں خود اشارہ ہے کہ آگے اسکو حرام کر دیا جائیگا۔ پھر ایک خاص وقت میں شراب پینے کو منع کیا گیا ”لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاری“ کی آیت نازل ہوئی۔ اس کے بعد پھر شراب کی حرمت نازل ہوئی۔ پہلی آیت کے نازل ہونے کے وقت میں آپ نے تقریر کی کہ اس کے بارے میں حکم اترنے والا ہے اس لئے جس کے پاس شراب ہو اسکو بیچ لے، نفع اٹھائے۔ اس کے بعد جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ جس کے پاس شراب ہے نہ پیئے نہ بیچے۔ تو لوگوں نے اس پر عمل کرتے ہوئے جس کے پاس شراب تھی انھوں نے اس کو بہا دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت کا حکم نازل ہونے سے پہلے پہلے اس کے بارے میں کوئی تکلیفی حکم

نہیں ہے بلکہ مباح ہے۔ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا کی آیت بھی اسی پر دلالت کرتی ہے اور اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نبی علیہ السلام مسلمانوں کے جہاں دین کے اعتبار سے خیر خواہ تھے اسی طرح دنیا کے اعتبار سے بھی خیر خواہ تھے۔ اسی لئے فرمایا کہ جب تک مباح ہے جلدی سے اس سے فائدہ اٹھاؤ۔ بالاتفاق علماء کے شراب پینا حرام ہے اسی طرح اسکا پینا حرام ہے۔ کسی چیز کی بیع کے باطل ہونے کی علتوں میں سے ایک علت اس کا نجس ہونا بھی ہے امام شافعی کے یہاں معقود علیہ کا ظاہر ہونا ضروری ہے۔ اسی لئے شراب اور کتے کی بیع صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح ایسی ناپاک چیز جس کا پاک کرنا ممکن نہیں اس کا بھی پینا صحیح نہیں ہے۔ یہی مذہب امام مالک کا بھی ہے کہ بیع کو ظاہر ہونا چاہئے جس کی بیع جائز نہیں ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بیع کیلئے مال مقوم ہونا ضروری ہے یعنی جس سے شرعاً نفع اٹھانا جائز ہے شراب اور سور سے شرعاً نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اسلئے اس کا پینا بھی صحیح نہیں ہے۔ عبداللہ بن عباس کی حدیث ”ان الذی حرم شیء ہا حرم بیعہا“ اس میں بھی پینے کی ممانعت کے ساتھ بیچنے کی ممانعت کی تصریح ہے۔ حضرت عائشہ کی روایت میں جب رباعی آیت نازل ہوئی تو آپ نے لوگوں کے سامنے پڑھا اور آپ نے شراب کی تجارت کی حرمت کو بھی ذکر کیا۔ شراب کی تحریم سورہ مائدہ میں ہے جو آیت ربو سے بہت پہلے نازل ہوئی ہے اس لئے کہ آیت ربو آخر مائدہ نازل کے قبیل سے ہے۔ جب شراب کی حرمت نازل ہوئی اسی وقت اسکی تجارت کی بھی حرمت نازل ہوئی تھی جیسا کہ حضرت ابو سعید خدری کی حدیث میں ہے۔ اس لئے کہا جائیگا کہ ربو کی حرمت کے ساتھ تحریم خمر کی زیادہ سے زیادہ اشاعت کیلئے اس موقع پر بھی آپ نے اس تحریم خمر کو بھی ذکر کیا۔

خمر کی حقیقت

امام ابو حنیفہ کے یہاں خمر انگور کا کچا رس ہے، جب اس میں تیزی اور ابال آئے۔ یہ قلیل و کثیر حرام ہے جس سے نجاست غلیظہ کے ساتھ اور اس کا پینا جائز نہیں ہے اور اس کے پینے پر حد جاری کی جائے گی، اس سے نشہ ہو یا نہ ہو۔ اور معتد قول کی بنیاد پر دو ار کے طور پر بھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ اور دوسری قسم شراب کی انگور کا رس جس کو پکا دیا جائے یہاں تک کہ دو ثلث سے کم ختم ہو جائے۔ اور تیسری قسم ”نقیع خمر“ اور چوتھی قسم ”نقیع زریب“ جب ان کے اندر تیزی اور جوش آجائے۔ یہ تینوں قسم کی شرابیں بھی حرام ہیں مگر ان کی حرمت خمر کی حرمت سے کمتر درجہ کی ہے اور نجس ہے مگر انکی بیع

جائز ہے کراہت کے ساتھ امام ابو حنیفہ کے یہاں۔ صاحبین کے یہاں اسکی بھی بیع جائز نہیں ہے لیکن فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو شراب تیار کی جاتے حرام ہے۔ امام صاحب کے یہاں اتنی مقدار جس سے سُکرا جائے وہ ناجائز ہے اور طاہر ہے اور امام محمد کے نزدیک انکا بھی پینا ناجائز ہے اور فتویٰ اسی پر ہے مگر بیع اور طہارت کے باب میں امام صاحب کے قول پر فتویٰ ہے جس کی بنا پر موجودہ زمانہ میں انگریزی دواؤں میں ان دواؤں کے اثر کو تیز اور پائیدار بنانے کے لئے الکحل اس میں استعمال کرتے ہیں اگر یہ الکحل انگور اور کھجور سے نہیں بنائے گئے ہیں تو دواؤں میں اس کو استعمال کرنا اور خریدنا سب صحیح ہوگا۔

حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخَنزِيرِ وَالْأَصْنَامِ۔۔۔ شراب آدمی کی عقل کو فاسد کرتی ہے اور سورا اور مردار آدمی کے مزاج کو خراب کرتے ہیں اور اصنام آدمی کے دین کو برباد کرتے ہیں عقل اور دین کی حفاظت کیلئے اللہ اور اس کے رسول نے ان سب کو حرام قرار دیا۔

میتہ جو اپنی طبعی موت مرا ہو۔ اس کے حرام ہونے کی وجہ دم مسفوح کا اس کے اندر جذب ہو جانا ہے، اس لئے بال، اون، ہڈی وغیرہ میتہ کے اندر داخل نہیں ہیں۔ حضرت میمونہ کی مری ہوئی بکری کے بارے میں آپ نے فرمایا تھا کہ اس کی کھال سے فائدہ اٹھاؤ تو لوگوں نے کہا کیسے فائدہ اٹھایا جائے وہ تو مردہ ہے تو آپ نے فرمایا "انما حرم لحمها" اور آیت "ومن اوصافها اذ بارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين" یہ بھی اس کے مباح الانتفاع ہونے پر دلالت ہے۔ اور حضرت انس کی حدیث جس کو بیہقی نے نقل کیا ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یمتشط من عاج۔ اور عاج باغھی کے دانت کو کہتے ہیں۔ امام بخاری نے زہری سے تعلیقاً نقل کیا ہے کہ سلف عظام فیل سے کنگھا کرتے تھے "اد رکت ناسا من العلماء یمتشطون بہا وید ہنون بہما" یہ مذہب جو ماقبل میں بیان کیا گیا ہے امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا ہے۔ امام شافعی کے یہاں یہ سب اجزاء میتہ سے ہیں جو میتہ کا حکم ہے وہی انکا حکم ہے یہ سب ناپاک، ناقابل انتفاع اور ناقابل بیع ہیں۔ آدمی کی لاش بھی ناقابل بیع ہے مسلمان اپنی کرامت کی وجہ سے اور مشرک اس کے بارے میں ترمذی میں ابن عباس کی روایت ہے "ان المشرکین ارادوا ان یشروا جسد رجل من المشرکین فابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یبیعہم" یہ واقعہ غزوہ خندق کا ہے۔ نوفل بن عبد اللہ

خندق کو پار کرنا چاہتا تھا تو مسلمانوں نے قتل کر دیا اس کی لاش کو وہ لوگ خریدنا چاہتے تھے تو حضور علیہ السلام نے فرمایا "لا حاجة لنا بجسده ولا بقلبه" اور جس چیز کے اندر نجاست پڑ جائے تو اسکو کھانا جائز نہیں ہے البتہ اس سے دوسرا فائدہ اٹھانا اکثر علماء کے نزدیک صحیح ہے۔ ابو ہریرہ کی حدیث "سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فارة وقعت في سمن فماتت قال ان كان جامداً فخذوها وما حولها ثم كلوا ما بقي وان كان مائعاً فلا تقربوها" سند احمد کی ایک روایت میں "فلا تأكلوها" ہے۔ لہذا لا تقربوها سے مراد لا تاكلوها ہے۔ کھانا منع ہے دوسرا فائدہ منع نہیں ہے چنانچہ طحاوی نے اپنی سند سے بطریق عبد الواحد عن معمر عن الزہری عن ابن المسيب عن ابی ہریرہ نقل کیا ہے "أنه عليه السلام سئل عن الفارة تقع في السمن والودك قال استحبوا أكلها ولا تأكلوها" اسی طرح یہ مضمون ابن عمر سے مرفوعاً منقول ہے اور ابن عمر کا فتویٰ بھی یہی ہے۔ اور ایسی چیز جو نجاست پڑنے سے ناپاک ہوئی ہے اس کی بیع شوافع اور مالک کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں کے یہاں بیع کے ممنوع ہونے کی ایک وجہ مبیع کا نجس ہونا بھی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیع کے جائز و ناجائز ہونیکا مدار مبیع کی طہارت و نجاست نہیں ہے بلکہ اس کی منفعت کا مباح ہونا ہے جس سے منفعت جائز اس کا بیچنا جائز اور جس سے منفعت ناجائز اس کا بیچنا ناجائز ہے۔

والخزید :- بالاتفاق علماء کے خنزیر اور اس کے سارے اجزاء سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔ اس لئے اس کی بیع بھی ناجائز ہے البتہ فقہار احناف نے کسی زمانہ میں "الضرورات تبیح المحذورات" کے قاعدہ سے سور کے بال کو جو تے میں سلانی کیلئے اس کے استعمال کی اجازت دیتے تھے اور چونکہ بے قیمت نہیں مل پاتا تھا جس سے اس کے خریدنے کو تو جائز قرار دیا تھا مگر مسلمان بائع کیلئے اس کی قیمت کو حرام قرار دیا تھا، بعد میں سور کے بال کا بدل دستیاب ہو گیا تو پھر اس کا استعمال بھی ناجائز ہو گیا۔

والاصنام :- صنم اسکو کہتے ہیں جس میں تصویر ہو چاہے اس کا جسم ہویا نہ ہو اور وشن اسے کہیں گے جس کا جثہ ہو لہذا کاغذ وغیرہ پر بنی ہوئی تصویریں اصنام میں داخل ہیں اگرچہ اوٹان کے قبیل سے نہیں ہیں۔ اگر صنم کو عبادت کیلئے اور دیگر ناجائز اغراض کیلئے خریدا جائے تو بالاتفاق علماء کے اس کی بیع باطل ہے لیکن اگر اس کے ٹکڑوں سے دوسرا فائدہ اٹھانا ممکن ہو تو بعض علماء کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے۔

دیا ہے اس لئے کہ تمام علماء کا اجماع ہے کہ گدھے وغیرہ کا بیچنا صحیح ہے جبکہ کھانا حرام ہے۔

بَابُ الرِّبَا

ربا کے لغوی معنی: کسی چیز میں اضافہ۔ ربا یربو۔ زکا ونما۔ اصطلاح شرع میں: ہو فضل خال عن عوض بمعیار شرعی لاحد المتعاقدين۔ یعنی اموال ربوبہ میں ان کے مبادلہ میں جو زیادتی ہو۔

ربا کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ ربا فی الذمہ (۲) ربا فی البیع۔ ربا فی الذمہ: جو بیع یا قرض یا کسی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہو اس میں زیادتی ہو۔ ربا ما تقر فی الذمہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ ربا الجاہلیہ ہو القرض المشروط فیہ الاجل و زیادۃ مال علی المستقرض۔ یعنی وہ زیادتی جو قضا دین کی تاخیر کیلئے لی جائے۔ اس کی دو صورتیں تھیں۔ شروع ہی سے ادھار لیا جائے اور اس مدت کے بدلہ میں زیادتی کو وصول کیا جائے۔ دوسری صورت یہ تھی کہ پہلی مدت کے بدلہ میں زیادتی نہ لی جائے لیکن جب اس مدت پر ادائیگی نہ ہو سکے تو اس کیلئے نئی مدت مقرر کی جائے اور اس کے بدلہ میں زیادتی لی جائے یہی ربا الجاہلیہ ہے جس کا ذکر قرآن کے اندر ہے اسی کو ربا النیسہ بھی کہا جاتا ہے جس کی حرمت قطعی اور منصوہ ہے اور اس کے حرام ہونے میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ زمانہ جاہلیت میں عربوں کے پاس درہم و دینار کی شکل میں سکے بہت کم تھے کیونکہ یہ سکے ایران و روم سے آیا کرتے تھے اسی لئے زیادہ تران کے معاملات لین دین اور قرض ان پھلوں اور غلوں کے متعلق ہوا کرتے تھے جو ان کے ملک میں پیدا ہوتے تھے انھیں کو قرض یا ادھار کے طور پر لیتے تھے اور پھلوں کے پکنے اور کھیتی کے کٹنے کے زمانہ میں دیا کرتے تھے اسی لئے اس طرح کے معاملات کو کبھی سلف، کبھی حق، کبھی دین سے تعبیر کرتے اور کبھی مؤجل (ادھار بیع) سے۔ تابعین نے ربا الجاہلیہ کی تشریح کرتے ہوئے کبھی دین کبھی مداینہ کبھی حق اور کبھی بیع مؤجل کا لفظ استعمال کیا ہے: القرض ما یعطیہ من المال لیتقاضاہ دنت الرجل اقرضتہ السلف القرض والسلام۔ اس سے معلوم ہوا کہ دین اور قرض کے درمیان کوئی فرق نہیں تھا، فقہاء جو دین و قرض کے درمیان فرق کرتے ہیں تو اس قرض سے مراد وہ قرض ہے جو تبرع کے طور پر ہو اور وہ قرض جس میں مدت بھی ہو اور مدت کے بدلہ میں زیادتی حاصل ہو تو وہ قرض نہیں ہے بلکہ عقود فاسدہ میں سے ہے۔ اس لئے کہ قرض کے اندر بھی درہم کا تبادلہ درہم سے ادھار ہوتا ہے۔ شریعت نے تبرع کی شرط کے ساتھ

اجازت دی ہے۔

ربا مقرر فی الذمہ کی دوسری قسم۔ ضلع و تعجل ہے۔ ربانی البیع اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے اور یہ حقیقۃً بیع کی قبیل سے تھا۔ اہل عرب ربا کے جس مفہوم سے واقف تھے وہ تو وہی ربا ہے جو مقرر فی الذمہ ہے اور یہ مفہوم ان کے یہاں جانا پہچانا تھا۔ ربانی البیع کو نبی کریم علیہ السلام نے غزوہ خیبر کے موقع پر حرام قرار دیا ہے جس کی وجہ سے بہت سے صحابہ کو اس کی حرمت کا علم نہیں ہو سکا تھا اور وہ ربانی البیع کا معاملہ کر لیتے تھے۔ جیسا کہ آگے روایت میں آ رہا ہے کہ آپ کی طرف سے خیبر میں جو عامل مقرر تھے۔ سواد بن غزیہ انھوں نے اس طرح کا معاملہ کر لیا تھا حضرت بلال نے بھی کر لیا تھا۔ ابن عمر بھی اس طرح کے معاملہ کو ابتداءً جائز سمجھتے تھے یہی حال ابن عباس کا بھی ہے پہلے دو حضرات کو تو خود نبی علیہ السلام نے منع فرمایا اور بعد کے دو حضرات یعنی ابن عمر اور ابن عباس ان کو جب صحابہ نے حدیثیں بتلائیں تو انھوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔ قریب قریب یہی حال حضرت امیر معاویہ کا بھی تھا۔ ربانی البیع کے مسائل کثیر تھے اس لئے فقہاء کرام نے اس سے زیادہ بحث کیا ہے اور پھر کثرت سے اس کے بارے میں نبی کریم علیہ السلام کا بھی فرمان آیا ہوا ہے اور پھر یہ ربانی البیع بھی ربا کے نام سے معروف و مشہور ہو گیا۔ نبی کریم علیہ السلام نے ربا الجاہلیہ کے مفہوم میں تو بیع کی اور ربانی البیع کو اس میں داخل فرمایا ورنہ ربا الجاہلیہ اس کا مفہوم ہر ایک کو معلوم تھا۔ (۳) اور کبھی کبھی ربا کا اطلاق ان بیوعات فاسدہ پر بھی کرتے ہیں جن میں عاقدین میں سے کسی ایک کو نفع حاصل ہو اور کبھی کبھی تمام بیوعات فاسدہ پر اطلاق کرتے ہیں۔ درختار میں ہے "والبیوع الفاسدۃ فکلہا من الربوا" ابن العربی نے "احلّ للہ البیع وحرّم الربوا" کے تحت تمام بیوعات فاسدہ کو مراد لیا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیع الثمر قبل ان تطیب کو ربا قرار دیا۔ حضرت ابن ابی اوفیٰ نے بخش کر خوالے کو آکل الربا کہا۔ ربا الجاہلیہ :- اس کی حرمت مقاصد کے قبیل سے ہے اس لئے کہ اس میں ضرر عظیم تھا اس لئے کہ اس میں سو روپیہ بڑھ کر ہزار یا ہزار تک پہنچ جاتا تھا، مقروض اور دیون دیکھتا کہ مطالبہ اور پریشانی سے نجات مل سکتی ہے اگر مطالبہ کو مؤخر کر لیا جائے اور اس کے بدلہ میں زیادتی دے دی جائے تو وہ ایسا کر لیا کرتا تھا اس طرح سود خور کا مال بڑھتا چلا جاتا تھا اور دوسرے کو حد درجہ ضرر لاحق ہوتا تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت و حکمت سے

اس کو حرام قرار دیا اور سخت وعید نازل فرمائی کہ ایسی وعید کسی کبیرہ کے بارے میں نہیں آئی اسی لئے جب امام احمد بن حنبل سے سوال کیا گیا الربا الذی لا شک فیہ فقال ہوان لیکون لہ دین فیقول لہ التقضی ام تربی فان لم یقضہ زادہ فی المال و زادہ لہذا فی الاجل۔

اور ربانی البیع کی حرمت سد ذرائع کی قبیل سے ہے۔ اسی لئے ابن عمر کی حدیث میں ہے لا بیعوا الدرہم بالدرہمین فانی اخاف علیکم الرما والرما هو الربا۔ رواہ احمد والطبرانی عن ابن عمر۔ ربانی البیع کی دو قسمیں ہیں۔ ربا الفضل اور ربا النسیئہ۔ اموال ربویہ کو اموال ربویہ کی جنس سے بیجا جائے تو ظاہر بات ہے کہ آدمی خواہ مخواہ کیلئے اس جنس کو اسی جنس سے تبادلاً نہیں کرے گا۔ لازمی طور سے باہم تفاوت ہو گا اسی وقت یہ معاملہ کر سکتا ہے اگر اس تفاوت کا لحاظ کرتے ہوئے زیادتی کمی کے ساتھ بیع کو جائز قرار دیا جائے تو اس نقد نفع سے آہستہ آہستہ ادھار نفع شروع ہو جائیگا جو ربا النسیئہ ہے۔ اسی طرح سے اگر اس کے اوصاف کا لحاظ کرتے ہوئے ردی چیز کی زیادہ مقدار کو اس عمدہ چیز کی قلیل مقدار سے بیچنے کی اجازت دیدی جائے تو اس میں بڑا غرر لازم آئیگا پتہ نہیں چلے گا کہ کس کو خسارہ ہوا کس کو نفع ہوا۔ اسی کو نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: انی اخاف علیکم الرما الربا اور ربا النسیئہ فی البیع یہ بالکل قریب ترین ذریعہ ہے ربا الجاہلیہ کا اس لئے کہ ربا النسیئہ فی البیع میں مدت کے پوری ہونیکے وقت میں بس یہی کہنارہ جائے گا کہ میں مدت بڑھا دیتا ہوں اس شرط پر کہ تم مقدار میں اضافہ کر دو جو بعینہ ربا الجاہلیہ ہے۔ اموال ربویہ کی بیع تفاضل یا نسیئہ کے ساتھ اگرچہ ربا حقیقی کا وسیلہ اور ذریعہ ہے مگر یہ ایسا وسیلہ اور ذریعہ ہے جو منہو ص ہے اور احادیث میں اس کے حرام ہونے پر واضح دلالت ہے لہذا یہ ربوا بھی ہر طرح سے حرام ہے اگرچہ اس کی تحریم وسائل و ذرائع کے طور پر ہو مقاصد کے طور پر نہ ہو۔ نیز ربا النسیئہ فی البیع اگرچہ مقدار کے اعتبار سے تسادی ہو لیکن معاملات میں آدمی عوضین میں سے کسی ایک کے تسلیم میں تاخیر نہیں کرتا ہے مگر اسی وقت میں جب اسکی قیمت زائد ہو اسی کو کہا جاتا ہے کہ "لنقد خین من النسیئہ" یعنی جو موجودہ وقت میں مال دیا جائے اس کی اہمیت زیادہ ہوتی ہے اس مال سے جو زمانہ آئندہ میں دیا جائے اسی طرح جب کہا جاتا ہے کہ عین کو دین پر فضیلت ہے تو اس کا بھی یہی مطلب ہوتا ہے کہ شئی معین بالذات اس کی اہمیت زیادہ ہوتی ہے بہ نسبت اس شئی کے جس کی تعیین اوصاف کے ذریعہ کی جائے اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ اس سے اوصاف میں مختلف ہو اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ جو

اس کے ذمہ واجب ہے اس کو ادا نہ کر سکے۔ الغرض بدین میں ہر طرح مساوات ضروری ہے، ربوہ کے شعبہ سے بچنے کیلئے۔ اللہ تعالیٰ کو حد درجہ کی عیش پسندی ناپسند ہے اسی طرح سے طلب دنیا میں انہماک ضرورت سے زیادہ ہو یہ بھی اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں اسی لئے ریشم کے پہننے سے اور سونے چاندی کے برتنوں کے استعمال سے منع فرمایا۔ عیش پسندی کا مطلب یہی ہے کہ ہر چیز میں عمدہ کو الٹی کو پسند کرنا اور ناقص کو الٹی سے اعراض کرنا اور عیش پسندی کی انتہاء یہ ہے کہ ایک ہی جنس کی چیز میں اچھی بری کا لحاظ کیا جائے۔ چاول گیہوں کی قسموں میں بعض کی بعض پر فضیلت کا اعتبار کرنا۔ اسی طرح سونے اور چاندی میں باریک باریک صنعتوں کا اعتبار کرنا یہ سب مسرفین کی عادت ہے اس لئے مصلحت شرعی یہی ہوتی کہ اس دروازہ کو بند کر دیا جائے انسان کو زندگی بسر کرنے کیلئے کھانے پینے اور کسی قدر نقد کی ضرورت پڑتی ہے اور تبادلہ کے بغیر چارہ نہیں ہے لیکن جو چیز دوسرے کی جگہ پر کافی ہو سکے تو اس میں مبادلہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ کھانے کی ایک جنس کا دوسرے جنس سے تبادلہ جائز نہ ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے مزاج کو مختلف بنایا ہے اور زندگی بسر کرنے کے درجہ متفاوت ہیں اس لئے مختلف اجنس کے تبادلہ کی اجازت دی گئی مگر قبضہ کو لازم و ضروری قرار دیا گیا۔ الغرض آدمی جب ایک روپیہ کو دو روپیہ سے، ایک کلو گیہوں کو دو کلو گیہوں سے بیچے گا تو لازمی طور سے باہم تفاوت ہو گا اسی وقت یہ معاملہ کر سکے گا اگر اس طرح کے معاملہ کی اجازت دے دی جاتی تو اس نقد نفع سے آہستہ آہستہ ادھار نفع شروع ہو جائیگا پھر یہ ادھار نفع ذریعہ بنے گا حقیقی سود کا کہ ادا کر دیا سود دو اس لئے شریعت نے سد الذریعہ ہم جنس میں زیادتی و ادھار دونوں کو منع کر دیا ہے اور جب جنس مختلف ہو تو مساوات کے ضروری قرار دینے میں لوگوں کا ضرر ہے اس لئے اس میں زیادتی و کمی کو یذہب جائز قرار دیا ہے مگر ادھار کو ناجائز قرار دیا کہ وہ حقیقی سود کا ذریعہ بن جائے گا کہ ادا کر دیا سود دو۔ برخلاف روپیہ پیسہ سے جب ادھار خریداجائے تو اس کو منع نہیں فرمایا ہے اس لئے کہ روپیہ پیسہ کو قدرتی طور سے عمن بنایا گیا ہے اور اسکو نفع کا ذریعہ بنایا گیا ہے۔ منع کرنے سے لوگوں کو ضرر ہو گا اسی طرح بیع سلم کی کوئی صورت باقی نہیں رہے گی جو غریبوں اور فقیروں کی بیع ہے۔ اسی طرح فرض کرو کہ ایک شخص کے پاس ایک صنف موجود ہے اس کو دوسری صنف کی ضرورت ہے اب وہ دوسری صنف کو یا تو روپیہ پیسہ سے بیچے تاکہ دوسری صنف خریدے

یا اسکو خود اسی صنف سے خریدے۔ دونوں صورتوں میں اس کو فوری طور سے بیچنے کی ضرورت ہے اگر اس کو ادھار بیچنے کی اجازت دی جائے تو اسکو بیچے گا زیادتی کے ساتھ اور اسکو ضرورت ہے دوسری صنف کی تو خریدے گا اس کو زیادتی کے ساتھ اس لئے کہ جب وہ زیادتی کے ساتھ دیتا ہے تو زیادتی کے ساتھ لے گا بھی اس لئے منع کرنے سے غرض تجارت میں اس کو ٹمن بنانے سے روکنا ہے جس طرح ہم جنس چیزوں میں تجارت سے روک دیا گیا ہے۔ (حجۃ المثل البالغہ)

ربو کی احادیث | ربو کے باب میں بہت سی احادیث مروی ہیں جن میں سب سے زیادہ مفصل حدیث عبادہ بن الصامت کی ہے اس کے بعد ابوسعید

خدری کی حدیث ہے۔ ابوسعید خدری کی حدیث کو امام ابو حنیفہؒ نے بھی عطیہ غوفی کے واسطے سے نقل کیا ہے۔ امام محمد نے اسی سند کے ساتھ حدیث کو نقل کر کے ربو کے باب کو شروع کیا ہے۔ لَا تَشْفُوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ۔ باب افعال سے تار کے ضمہ، شین کے کسرہ اور فار کی تشدید کے ساتھ شَف سے ماخوذ ہے جس کے معنی زیادتی کے بھی آتے ہیں اور کمی کے بھی آتے ہیں۔ یہ اضداد میں سے ہے۔ مجرد سے لازم، افعال سے متعدی۔

ان ابن عمر قال لرجل من بنی لیث: ابن عمر بیع صرف میں ربا الفضل کو جائز قرار دیتے تھے تو بنی لیث کے آدمی نے ابن عمر سے کہا کہ ابوسعید خدری اس کی ممانعت کی حدیث نبی کریم علیہ السلام سے نقل کرتے ہیں تو ابن عمر اسکو لیکر ابوسعید خدری کے پاس گئے اور اس کی تحقیق کی اور ابوسعید خدری سے حدیث سنا۔ آگے اسی مسلم میں ایک روایت آرہی ہے کہ ابو نضرہ کہتے ہیں کہ ابن عمر وابن عباس سے میں نے پوچھا تو ان دونوں نے ربا الفضل میں کچھ حرج نہیں سمجھا ابوسعید خدری کے یہاں بیٹھا تھا ان سے پوچھا تو انھوں نے کہا "ما زاد فہو سربوا" میں نے ابن عمر وابن عباس کے فتویٰ کی وجہ سے انکار کیا تو انھوں نے یہ حدیث سنائی، ابن عمر کے پاس میں آیا اور انکو بتلایا تو اس کے بعد وہ اسکو منع کرنے لگے۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ ابن عمر نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔

غائب بنی چیز:۔ ناجز سے مراد حاضر، اور غائب سے مراد ادھار ہے۔

بیع الذهب بالورق نقدًا:۔ عمر بن خطاب کی حدیث:۔ مالک بن اوس درہم سے دینار کے تبادلہ کا کام کرتے تھے۔ جنس کا جنس سے تبادلہ ہو اس کو مراطلہ کہتے ہیں اور جنس کا غیر جنس

سے تبادلو ہو تو اسکو صرف کہتے ہیں۔ طلحہ بن عبید اللہ عمر بن خطاب کے یہاں تھے انھوں نے مالک بن اوس سے کہا کہ اپنا سونا لاؤ، جب ہمارا خادم آجائے گا تب ہمارے پاس آنا تو اسکی چاندی ہم تم کو دیں گے۔ عمر بن خطاب نے کہا کہ ابھی دینا ہو تو دید و درہ اس کا سونا پھیرو۔ کیونکہ بنی کریم علیہ السلام نے فرمایا ہے "الذهب بالورق ربا الاہاء و ہاء۔" یہ حدیث دلیل ہے کہ اموال ربویہ میں جنس مختلف ہو تو بھی مجلس میں قبضہ ضروری ہے گو قبضہ میں تاخیر ہو مگر مجلس میں قبضہ ہو جائے تو صحیح ہے۔ یہی مذہب ائمہ ثلاثہ کا ہے۔ ابن عمر کی حدیث کی وجہ سے جس میں ان سے سونے کے بدلے میں چاندی لینے کا مسئلہ پوچھا تو آپ نے فرمایا، "اذا اشتريت واحداً بالآخر فلا يفارقك صاحبك وبينك وبينه لبس رواه النسائي۔" اور حضرت عمر کا قول "لا تتبعوا الذهب بالورق احد هما غائب والاخر ناجز وان استنظر حتى يلجم بيته فلا تنظر" رواه مالك۔ اور اس لئے بھی کہ مجلس کی تمام ساعات ایک ساعت کے حکم میں ہیں لہذا مجلس کا قبضہ عقد ہی کی حالت کا قبضہ مانا جائے گا۔ امام مالک کے یہاں ایجاب کے بعد فوراً قبضہ ضروری ہے تاخیر تمام عقد سے مانع ہے۔

الاہاء و ہاء۔ اسکو الف مقصورہ الف ممدودہ کے ساتھ بھی پڑھنا صحیح ہے مگر الف ممدودہ کے ساتھ پڑھنا صحیح ہے۔ ہاء کی اصل باک ہے کاف کو مدہ سے بدل دیا گیا ہے اور مدہ مفتوح ہوگا اور کسرہ پڑھنا بھی جائز ہے۔ مذکر و مؤنث واحد و ثنیہ اور جمع کیلئے یکساں استعمال کیا جاتا ہے۔

عبادہ بن الصامت کی حدیث :- فقلت لہ حدث اخانا حدیث عبادۃ بن الصامت ابو قتلابہ نے ابو الاشعث سے درخواست کی کہ اپنے بھائی کو عبادہ بن الصامت کی حدیث سنائیے۔ اخانا سے مراد مسلم بن یسار ہیں۔ امیر معاویہ کی ماتحتی میں یہ لوگ جہاد میں گئے تھے۔ مال غنیمت میں چاندی کے بہت سے برتن ملے۔ فامر معاویہ ان یدفع فی اعطیات الناس۔ یہی میں "فی اعطیات الناس" کے بجائے "الی اعطیات الناس" ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مال غنیمت کے چاندی کے برتن کو ادھار بیچنے کا حکم دیا تھا۔ حضرت عبادہ نے منع کیا، حضرت امیر معاویہ کو مانعت کی حدیث کا علم نہیں تھا اسلئے انھوں نے اس پر انکار کیا۔ حضرت عبادہ بن الصامت نے کہا کہ ہم نے جو بنی کریم علیہ السلام سے سنا ہے اسکو بیان کریں گے امیر معاویہ کو کتنا ہی ناگوار ہو۔ عبادہ بن الصامت کا یہ قصہ امیر معاویہ کے ساتھ بہت سی سندوں سے مروی ہے۔

ابن عبد البر کہتے ہیں "والطرق متواترہ بذلک" مؤطا امام مالک میں ایک قصہ امیر معاویہ کا

ابوالدرداء کے ساتھ منقول ہے۔ عطار بن یسار کہتے ہیں "ان معاویۃ باع متقایۃ من ذهب او ورق باكثر من ورنہا فقال لہ ابو الدرداء سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول عن مثل هذا الا مثلاً بمثل" اسناد صحیح۔ اگرچہ اس کا کوئی متابع نہیں پایا جاتا ہے مگر سند صحیح ہے۔ کہا جاتے گا کہ معاویہ کا قصہ حضرت عبادہ کے ساتھ بھی پیش آیا اور ابو الدرداء کے ساتھ بھی۔ ابو الدرداء کی روایت میں کمی بیشی کے ساتھ بیچنے کی بات ہے جس کو امیر معاویہ نے "ما یری بمثل هذا بائناً" کہا۔ انکو رب البیع کی حدیث معلوم نہیں تھی جس میں تفاضل اور نسیئہ دونوں سے منع فرمایا گیا ہے مگر امام مالک نے ابو الدرداء کی حدیث کو باب بیع الذهب بالورق عیناً و تبراً کے تحت نقل کیا ہے کہ ہونا چاندی جس شکل میں ہو، سک کی شکل میں ہو، زیور و برتن کی شکل میں ہو، اپنی اصلی حالت میں ہو سب کا حکم یکساں ہے۔ امیر معاویہ ابتداءً دونوں کا دو حکم سمجھتے تھے اسلئے کمی بیشی کو جائز سمجھتے تھے۔ ربانی البیع کی حدیثیں جن لوگوں کو معلوم نہ تھیں وہ اس طرح کا معاملہ کرتے بھی تھے اور فتویٰ بھی دیتے تھے۔ یہی حال امیر معاویہ کا تھا۔ عمر بن خطابؓ نے ان کو لکھا "ان لا یبیع مثل ذلک الا مثلاً بمثل و ورنہا بوزن" اس کے بعد حضرت امیر معاویہ سے اس کے خلاف منقول نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انکو نے اپنے قول سے رجوع کر لیا اور دوسرے لوگوں نے بھی معلوم ہونیکے بعد رجوع کر لیا جسکے بعد تمام ائمہ کا اس پر اجماع ہو گیا کہ سونے چاندی میں جید اور ردی تبر اور مسکوک سب کا حکم ایک ہے۔ ید ابید ضروری ہے، تفاضل اور ادھار حرام ہے۔ حضرت عبادہ کی حدیث "الذیب بالذیب تبراً و عینہا" نص ہے اس مسئلہ میں کہ تبر اور مسکوک سب کا حکم یکساں ہے۔ عبادہ بن الصامت کا حدیث بیان کرنا چاندی کے برتنوں کے بارے میں اسی طرح ابو الدرداء کا حدیث بیان کرنا سونایا چاندی کے پیالہ کے بارے میں۔ پھر حضرت عمر کا امیر معاویہ کو خط لکھ کر انکو منع کرنا یہ سب دلالت کرتا ہے کہ ہر طرح کے سونے چاندی کا حکم یکساں ہے، اسی طرح امام مالک نے اپنی مؤطا میں یحییٰ بن سعید الانصاری سے مرسل نقل کیا ہے کہ غزوہ خیبر کے موقع پر سعد بن ابی وقاص اور سعد بن عبادہ کو مال غنیمت پر مقرر کیا گیا تھا ان دونوں حضرات نے مال غنیمت کے سونے یا چاندی کے برتن تین کو چار دینار کے بدلہ میں بیچا تو آپ نے فرمایا "اربیتمافرداً" آپ نے بیچ کو نسخ کر دیا۔ اسی طرح ابن عمر سے ایک سونار نے پوچھا کہ میں سونے کی کوئی چیز بنا تا ہوں اور اس کو اس کے وزن سے زیادہ پر بیچتا ہوں اپنے

محنت کی اجرت کیلئے تو ابن عمر نے منع کیا وہ بار بار پوچھتا رہا، ابن عمر بار بار منع کرتے رہے آخر میں ابن عمر نے کہا "الدینار بالدینار والدھم بالدرهم لا فضل بینہما ہذا عہد نبینا البنا وعہدنا الیکم" اسی طرح ایک سونار نے عمر بن خطاب سے بھی یہ مسئلہ پوچھا تو حضرت عمر نے بھی یہی جواب دیا۔ اسی طرح سے حضرت ابوبکر سے بھی منقول ہے۔ ابورافع مولیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عورت کا پازیب حضرت ابوبکر کے ہاتھ فروخت کیا تو ابوبکر نے ترازو منگو کر ایک پلڑے میں چاندی اور دو سرے پلڑے میں پازیب رکھا، پازیب ذرا سا زیادہ ہو گیا تو حضرت ابوبکر نے اتنا کاٹ کر نکال دیا تو ابورافع نے کہا یا خلیفۃ رسول اللہ میری طرف سے وہ آپ کیلئے حلال ہے تو حضرت ابوبکر نے کہا اگر تم حلال کرتے ہو تو اللہ تو حلال نہیں کرتا پھر وہی حدیث پڑھی "الذہب بالذہب والی۔ ذہب وفضۃ میں عین و تبر کی تصریح ہے جو مصوغ غیر مصوغ سب کو شامل ہے اور صحابہ کا اسی پر عمل بھی ہے اس لئے ابن تیمیہ کا اس کے خلاف کئی زیادتی کے ساتھ بیچنے کو جائز قرار دینا مردود ہو گا۔

لا تبيعوا منھا غائباً بنا جز عیناً بعین یداً بید :- اموال ربویہ میں علمائے احناف کے نزدیک اس کی تعیین ضروری ہے۔ ربو اسے بیچنے کیلئے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے لیکن درہم و دینار ثمن کے قبیل سے ہیں جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں جب تک کہ اس پر قبضہ نہ ہو۔ اس لئے درہم و دینار کو مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ گیہوں جو وغیرہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں اسلئے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں تمام اموال ربویہ میں مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے ان لوگوں کا استدلال یداً بید سے ہے۔ یداً بید کنایہ ہے قبضہ سے کیوں کہ ہاتھ قبضہ کا آلہ ہے۔ علمائے احناف کہتے ہیں کہ جب تینوں طرح کی روایتیں ہیں (الف) غائباً بنا جز :- اس کا مفہوم متعین ہونا ہے نہ کہ مقبوض ہونا (۲) عیناً بعین :- اس کا بھی مفہوم متعین ہونا ہے نہ کہ مقبوض ہونا۔ اس لئے یداً بید کا بھی مفہوم متعین ہونا مراد ہو گا نہ کہ مقبوض ہونا کیوں کہ ہاتھ جس طرح قبضہ کا آلہ ہے اسی طرح ہاتھ اشارہ اور تعیین کا بھی آلہ ہے۔ سر اور آنکھ کی بہ نسبت ہاتھ سے اشارہ زیادہ رائج ہے۔ اس طرح تینوں روایتوں کا مفہوم ایک ہو جائے گا۔

علت ربوا نبی کریم علیہ السلام نے چھ چیزوں کا نام لے کر اس میں مماثلت کو ضروری قرار دیا ہے اور ربا الفضل و ربا النسیتہ کو منع فرمایا ہے۔ اور جب ان کی اجناس مختلف ہوں تو ربا الفضل کو جائز اور ربا النسیتہ کو ناجائز قرار دیا ہے۔ ربا کا ان چھ چیزوں میں پایا جانا متفق علیہ ہے اس کے علاوہ اور چیزوں کے اندر ربا کا تحقق ہو گیا یا نہیں۔ اہل ظاہر جو قیاس کے منکر ہیں وہ ربا کو ان چھ چیزوں کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور ان کے علاوہ میں ربا کے قائل نہیں ہیں۔ مگر جو قیاس کے قائل ہیں وہ ربا کو دوسری چیزوں میں بھی مانتے ہیں، دوسری چیزوں کو ان کے ساتھ ملحق کرنے کی علت میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اور امام احمدؒ کی ایک روایت اس کی علت قدر و جنس ہے۔ قدر سے مراد کیلی یا وزنی ہونا ہے۔ جو چیزیں کیلی یا وزنی ہیں ان سب میں ربا جاری ہوگا اور جو چیزیں کیلی وزنی نہیں ہیں اس میں ربا الفضل جائز اور ربا النسیتہ حرام ہوگا بشرطیکہ جنس ایک ہو۔

ان حضرات کی نقلی دلیل

عبادہ بن صامت و انس بن مالک کے واسطے سے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ما وزن مثل بمثل اذا كان نوعاً واحداً او ما کیل فمثل ذلک فاذا اختلف النوعان فلا بأس به رواہ الدارقطنی قال الثوکافی حدیث انس وعبادۃ اشار الیہ فی التلخیص ولم یتکلم علیہ و فی اسنادہ الربیع بن الصمیم وثقہ ابو زرعة وغیرہ وضعفہ جماعة۔ دوسری روایت ابو سعید خدریؓ کی ”التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والذهب بالذهب والفضة بالفضة یداً بید عیناً بعین مثلاً بمثل فمکن زاد فهو ربا ثم قال کذلک ما یکال او یوزن ایضاً اخرجہ الحاکم وقال هذا حدیث صحیح الاسناد“ اس میں ایک راوی حیان بن عبید اللہ ہیں جن کے بارے میں لوگوں نے کلام کیا ہے مگر اسحق بن راہویہ نے اپنی سند سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے اخبرنا روثؓ قال حدثنا حیان بن عبید اللہ وکان رجلاً صدقاً اگرچہ جملہ روح کا ہے فردح محدث نشأ فی الحدیث عارف بہ فتقبل شہادۃ“ اور اگر یہ قول اسحق بن راہویہ کا ہے تو پھر کیا کہنا۔ اور ابن ابی حاتم نے اپنے باپ سے نقل کیا ہے کہ ہومہ روثؓ کذا فی شرح المہذب تیسری روایت ابو ہریرہ اور

بوسید خدری کی جو مسفق علیہ ہے "انا نشترى الصّاع بالصّاعین بالثلثة من
الجمع فقال علیہ السلام لا تفعل ولكن بع هذا واشتر بثمنه هذا ولذا لك
الميزان" یہ بھی اسی بات کو بتلا رہی ہے جیسا کہ ابوسعید خدری کی روایت جس کو
حاکم نے نقل کیا ہے جس میں تصریح ہے وکذا لك ما يكال ويوزن اور الصّاع
بالصّاعین "میں نفس صاع مراد نہیں ہے بلکہ اس میں جس چیز کو تولا جاتا ہے۔
محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے اسلئے کذا لك الميزان والی روایت کو سونے چاندی
کے ساتھ خاص کر نایہ تاویل صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ ابوسعید خدری کی روایت
جو حاکم میں ہے اس میں تمر، حنظل، شعیر اور ذہب و فضہ نقل کرنے کے بعد کہا گیا ہے
"وکذا لك ما يكال ويوزن" اسی کے مطابق عمار بن یاسر کا فتویٰ ہے "العبد خير من
العبدین" اسی حدیث میں عمار نے فرمایا "انما الربوا في النسي الا ما كيل، او وزن۔
عقلی دلیل | ربا کے حرام کئے جانے کی علت لوگوں کے اموال کو ظلم سے بچانا اور
اس میں عدل قائم کرنا ہے۔ اسی لئے وزن و اوزان بالقسط المستقیم

ویل للمطففين الذين اذا كالتوا على الناس يستوفون و اذا كالوهم او وزنوهم
يخسرون" اس طرح کی یا نازل ہوئی اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادتی کو حرام
اور مماثلت کو واجب و ضروری قرار دیا اور زیادتی اور مماثلت کا پتہ کیل اور وزن ہی
سے ہو سکتا ہے اس لئے کیل و وزن کو علت ٹھہرانا مناسب ہوگا۔ جب ربا مماثلت
اور مساوات سے جو چیز رائد ہو اس کا نام ہے تو یہ "فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی
علیکم" والی آیت کے مشابہ ہے جیسے عدوان کے ضمان میں مماثلت کو لازم و
واجب قرار دیا ہے اسی طرح بیع میں بھی مماثلت کو ضروری قرار دیا ہے۔ اسی لئے
غیر وزنی اور غیر کیلی چیزوں میں صوری مماثلت نہیں ہوتی ہے تو اس کی قیمت کا
اعتبار کیا جاتا ہے اسی طرح مختلف اجناس کو جب باہم بیچا جاتا ہے تو نسبت کا اعتبار کیا
جاتا ہے۔ کوئی شخص گھوڑے، کوکیرے کے بدلہ میں بیچتا ہے تو دیکھتا ہے کہ اس
گھوڑے کی قیمت کی نسبت اس کپڑے کی قیمت کی نسبت کے برابر ہے یا نہیں
برخلاف اس کے جو کیلی یا وزنی ہم جنس ہو، تو ان میں باہم زیادہ اختلاف نہیں ہوتا
سب کی اصلی غرض ایک ہوتی ہے۔ اس میں عدل کی یہی صورت ہے کہ کیل اور

وزن کے اعتبار سے برابر ہو۔ دوسرے یہ کہ جب تفاضل کو منع کر دیا گیا تو کوئی شخص جنس کا جنس سے تباہ نہ نہیں کرے گا معاملہ کی ضرورت اس وقت پڑے گی جب اس کے منافع مختلف ہوں۔ روپیہ، درہم و دنانیر ان کو تو چیزوں کی مقدار کو جاننے کا ذریعہ ہی بنایا گیا ہے ان سے نفع کھانا مقصود نہیں ہے۔ الغرض بیع میں مماثلت و مساوات ہونا چاہئے جیسے عدوان میں ضروری ہے۔ اگر وہ ذوات الامثال میں سے ہیں یعنی کیلی یا وزنی ہیں تو مثل صوری و معنوی دونوں کی رعایت کرتے ہوئے اتنی ہی مقدار دلائی جاتی ہے اور ذوات القیم میں مماثلت صوری ممکن نہیں ہے تو قیمت دلائی جاتی ہے اور قیمت نام ہے اس مقدار کا جو تجربہ کار لوگوں کی نظر میں اس کی مالیت کے برابر ہو۔ اسی طرح بیع کے اندر اگر وہ ذوات الامثال کے قبیل سے ہے اور جنس ایک ہے تو اجزاء کے اعتبار سے مماثلت کیل یا وزنا ہوگی اس لئے کہ وہی اس کا مثل صوری و معنوی ہے۔ اور اگر جنس مختلف ہو یا ذوات القیم کے قبیل سے ہو تو مثل صوری کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے مثل معنوی کا اعتبار کیا جائے گا مگر عدوان کے ضمان میں مالک کی طرف سے ابتداءً اس کا مثل مقرر نہیں کیا گیا تھا اس لئے وہاں پر مثل کیلئے اہل بصیرت کے فیصلہ کا اعتبار کیا گیا اور بیع کے اندر طرفین نے ایک دوسرے کے مثل ہونے پر اتفاق کر لیا ہے تو جب دوسرے کا فیصلہ قابل قبول ہے تو دوسروں کے فیصلہ سے اپنا فیصلہ زیادہ قابل قبول ہوگا لہذا وہ دونوں جس طرح بچیں ایک دوسرے کا بدل ہوگا اور اس میں زیادتی کا ظہور نہیں مانا جائے گا۔ جب کیلی یا وزنی چیزوں کو اس کے ہم جنس سے بیچا جائے تو ربا الفضل کے حرام ہونیکے ساتھ ربا النسیئہ بھی حرام ہے اس لئے کہ نقد کو ادھار پر زیادتی حاصل ہے۔ کیل یا وزن میں مساوات کے بعد نقد کی یہ زیادتی ربا ہوگی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بعض اجزاء کو مدت کے مقابل میں ٹھہرا دیا جائے کیونکہ یہ تو حقیقی سود ہے اسی طرح وصف جودت کے مقابل میں بھی اسکو نہیں کہا جاسکتا ہے اس لئے کہ شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے اور اگر کیلی وزنی ہوں اور جنس مختلف ہو تو زیادتی کمی کو تو جائز قرار دیا ہے کیونکہ وہ تو اس کا مثل معنوی ہو سکتا ہے مگر ادھار ناجائز ہوگا اس لئے کہ اس میں بھی اجل اور

مدت کے مقابلہ میں شئی کے اجزاء یا وصف کو قرار دینا پڑے گا جو باطل ہے۔
 دوسری بات یہ ہے کہ یہ ربا حقیقی کا قریب ترین ذریعہ ہے۔ اور تیسری بات یہ کہ
 اس کو ادھار بیچنے کی اجازت دی جائے تو بیچنے والا اور خریدنے والا اس کو من
 بنا رہا ہے اور من میں تجارت کر رہا ہے اور من کو نفع کا ذریعہ نہیں بنایا گیا ہے۔
 ابن رشد بدایۃ المجتہد میں فرماتے ہیں کہ حنفیہ ہی کی بیان کردہ علت بہتر علت ہے۔
 اسلئے کہ ربا کے حرام کرنے کی وجہ ربا کے اندر ظلم کا پایا جانا ہے اور معاملات کے اندر
 عدل باہم برابری میں ہے اور مختلف اجنس اشیاء کے درمیان برابری کا معلوم
 کرنا مشکل ہوا تو درہم و دینار کے ذریعہ سے اس کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ مختلف الذات
 اشیاء کے درمیان عدل و مساوات باہمی نسبت کی بنیاد پر ہوتی ہے یعنی ایک
 چیز کی قیمت کی نسبت دوسری جنس کی قیمت کی نسبت کے برابر ہو۔ ایک شخص نے
 ایک گھوڑا کپڑے کے بدلہ میں بیچا تو عدل و مساوات اس وقت ہوگی کہ اس گھوڑے
 کی قیمت کی نسبت کپڑے کی قیمت کی نسبت کے برابر ہو مثلاً گھوڑے کی قیمت
 پچاس ہو۔ لہذا اگر ایک گھوڑے کی قیمت پچاس اور دس عدد کپڑے کی قیمت
 پچاس ہو تو یہ باہم متفاوت ہونیکے باوجود برابر ہیں۔ اور کیلی وزنی چیزوں میں ان
 کے منافع قریب قریب ہیں جس کے پاس وہ جنس ہے تو اس جنس کی اسکو حاجت
 نہیں ہے مگر اسراف و تعیش کے طور پر اسلئے وہاں پر عدل کیل یا وزن میں برابری
 کی وجہ سے متحقق ہو جائے گا۔ نیز جب تلفاً بخل کو منع کر دیا گیا تو خود بخود اس طرح کا
 معاملہ باہم نہیں ہوگا اور یہ بھی ایک مقصد ہے۔ و درہم و دنانیر تو درہم و دنانیر نفع
 کمانے کیلئے نہیں ہیں ان کی غرض تو انکے ذریعہ چیزوں کی نسبت کو معلوم کرنا ہے۔
 ذہب و فضہ میں ثمنیت ہے جس کے ایک ہونے
امام شافعیؒ کا مذہب کے ساتھ اور بقیہ چار کے اندر مطعوم ہونا ہے انکا
 استدلال معمر بن عبد اللہ کی روایت ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 عن بیع الطعام الا مثلاً بمثل“ سے ہے جس میں نبی کریم علیہ السلام نے مطعوم ہونے
 کے وصف کو ذکر کیا ہے۔ نیز نبی کریم علیہ السلام نے ان اموال ربویہ میں بیع کے جائز
 ہونیکے لئے دو شرطوں کا اضافہ فرمایا ہے ایک مساوات دوسرے یداً بیداً۔

یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کا محل بہت اہم اور مہتم بالشان ہے جس طرح سے اور عقود کی بہ نسبت عقد نکاح کی صحت کیلئے شہادت کو لازم قرار دیا گیا ملک بضع کی اہمیت کو ظاہر کرنے کیلئے۔ تو اموال ربویہ میں ثمنیت ایک صفت ہے اسلئے کہ اموال کی زندگی اسی سے ہے اور مطعوم ہونا اس سے زندگی کا قوام ہے۔

امام مالک کا مذہب | ذہب و فضہ میں ثمنیت مع اجنس اور اس کے علاوہ میں مطعوم ہونیکے ساتھ قابل ذخیرہ ہونا۔ قابل ذخیرہ

کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت سے زیادہ تاخیر ہو تو خراب نہ ہو۔ انکی دلیل یہ ہے کہ اگر صرف مطعومیت پیش نظر ہوتی تو ان چار چیزوں کو ذکر کرنے کے بجائے ایک ہی پر اکتفا کر لیا جاتا مگر جبکہ ان چار چیزوں کو ذکر کیا ہے تو اس کے درمیان مشترک وصف قابل ذخیرہ ہونا اور لوگوں کی خوراک ہونا ہے۔ امام شافعی اور امام مالک فرماتے ہیں کہ اگرچہ مطعوم ہونا اور مٹمون ہونا اس کی حاجت بہت زیادہ ہوتی ہے اور حاجت و ضرورت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے اندر اباحت ہو اور اس کے حصول میں سہولت ہونے کی تنگی۔ لیکن جہاں حاجت و ضرورت اس میں وسعت کا تقاضہ کرتی ہے وہیں پر کسی چیز کی زیادہ ضرورت اس بات کو بھی چاہتی ہے کہ لوگ اس کا احتکار نہ کریں اور اس کے ساتھ کھلو اڑ نہ کریں جسکی وجہ سے سد ذرائع کے طور پر اس میں تضییق اور حرمت آجاتی ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں، اسی طرح ابن قیم نے اعلام الموقعین میں امام مالک کے قول کو ترجیح دیا۔

بَابُ النَّهْيِ عَنِ بَيْعِ الْوَرَقِ بِالذَّهَبِ

برابر بن عازب کی حدیث | ابو المنہال کے کسی شریک نے تجارت میں سونے کو چاندی سے ادھار بیچا اور اس نے آکر بتلایا تو انھوں نے کہا یہ بیع تو صحیح نہیں ہے۔ پھر وہ برابر بن عازب کے پاس گئے اور ان سے پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا ما کان ید ابید فلا بأس بہ وما کان

من نسیۃ فهو ربنا اور کہا جا کر زید ابن ارقم سے بھی پوچھ لو کیونکہ ان کی تجارت مجھ سے بڑی ہے انھوں نے بھی ایسے ہی فرمایا۔ صحابہ کرام آپس کے اندر ایک دوسرے کے حق کو پہچانتے تھے اور متواضع تھے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ عالم کو اپنے فتویٰ کی دوسرے عالم سے تصدیق کر لینا چاہئے۔

بائع شریک لی ورقا بنسیۃ اور سألت البزاع عن الصرف :- نقد کو اس کے مثل سے بیچنا اصطلاحاً حرامِ اطلہ کہلاتا ہے اور غیر جنس سے بیچنا اسکو صرف کہا جاتا ہے۔ اسلئے عن الصرف کا مطلب ہے کہ درہم کی بیع دینار سے یا دینار کی بیع درہم سے۔ اور "بائع شریک لی ورقا بنسیۃ" کا مطلب ہو گا "بائع شریک لی ورقا بذهب"۔

سفیان بن عیینہ کے شاگرد محمد بن حاتم سے امام مسلم نے اور سفیان کے شاگرد علی بن مدینی سے امام بخاری نے اور ان کے تیسرے شاگرد محمد بن منصور سے امام نسائی نے یکساں نقل کیا ہے جس میں بیع الذہب بالفضۃ کا مسئلہ مذکور ہے۔ اسی طرح شعبہ نے جب سے نقل کیا ہے انھوں نے ابوالمنہال سے اس میں بھی بیع الذہب بالورق ہی کا ذکر ہے۔ صرف حمیدی سفیان بن عیینہ کے شاگرد وہ روایت نقل کرتے ہیں تو انکی روایت میں "بائع شریک لی بالکوفۃ درہم بدرہم بینہما فضل" اور اس کے بارے میں برابر بن عازب بنی کریم علیہ السلام کا قول نقل کرتے ہیں "ما کان یدابید فلا بأس بہ وما کان نسیئاً فلا خیر فیہ" ان تمام لوگوں کی مخالفت کیوجہ سے یہی نے اس روایت کو "ہذا خطأ" کہلے ہے۔

باب بیع القلادۃ فیہا ذہب وخرز

سوناس کے ساتھ کوئی دوسری چیز بھی شامل ہو یا چاندی اور اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز بھی شامل ہو۔ پہلی شکل میں تنہا سونا سے اور دوسری شکل میں تنہا چاندی سے بیچا جائے اسی طرح دوسرے اموال ربوبہ مثلاً گہیوں کے ساتھ کوئی دوسری چیز ملا کر اس کی جنس سے بیچا جائے تو ملا ہوا ایک ساتھ بیچنا امام احمد اور امام شافعی کے جائز نہیں ہے اگر بیچنا ہے تو سونے کو دوسری چیز سے الگ کر کے تنہا سونے سے بیچے مثلاً بمثل یدابید یہی حال

چاندی اور گہیوں کا بھی ہے۔ امام مالک کے یہاں اگر بیع میں سونا دوسری چیز کے تابع ہے تو ایک ساتھ دوسرے سے بیچنا صحیح ہوگا اور اگر تابع نہیں ہے تو بغیر الگ کئے دوسرے سے بیچنا صحیح نہ ہوگا اور اخاف کے نزدیک سونے کے ساتھ دوسری چیز ملا کر خالص سونے سے بیچنے کی کئی صورتیں ہیں جس میں سے صرف ایک صورت جائز ہے کہ جو سونا دے رہا ہے اس کی مقدار زائد ہو اس سونے سے جو دوسرے کے ساتھ ملا ہوا ہے تاکہ اس سونے کی مقدار اس سونے کی مقدار کے برابر ہو کر زائد سونا اس چیز کے مقابل میں جو سونے کے ساتھ ملی ہوئی ہے اگر دیئے گئے سونے کی مقدار کم یا برابر ہو یا کچھ معلوم نہ ہو کہ برابر ہے یا زیادہ، ان تینوں شکلوں میں ربوا اور احتمال ربوا کی بنا پر بیع فاسد ہوگی البتہ جب یقینی طور سے معلوم ہو کہ دیئے گئے سونے کی مقدار زائد ہے جس سے ربوا اور احتمال ربوا ختم ہو گیا ہے تبھی جائز ہے اس مسئلہ کو ہدایہ اخیرین میں بیان کیا گیا ہے:

”مَنْ بَاعَ دَرَاهِمَ وَدِينَارًا بِدَرَاهِمٍ وَدِينَارِينَ بِجَازِ الْبَيْعِ وَجَعَلَ كُلَّ جَنْسٍ مِنْهَا غِلَافًا“ اسی طرح ”لَوْ تَبَاعَ فِضَّةٌ بِفِضَّةٍ أَوْ ذَهَبًا بِذَهَبٍ وَاحِدُهُمَا أَقْلٌ مَعَ أَقْلِهِمَا شَيْءٌ آخِرٌ يَبْلُغُ قِيَمَتَهُ بَاقِيَ الْفِضَّةِ جَازَ الْبَيْعِ مِنْ غَيْرِ كَرَاهِيَةٍ وَإِنْ لَمْ يَبْلُغْ فَمَعَ الْكَرَاهِيَةِ“ امام شافعی کے یہاں جب مجموعہ کا مقابل مجموعہ سے ہو تو اس کا انقسام علی طریق الشیوع ہوگا علی طریق التعیین نہیں ہوگا اور خفیہ کے یہاں اس کا انقسام علی طریق التعیین ہے۔ شوافع کی کتابوں میں یہ ”مدعجوة“ کے مسئلہ سے معروف و مشہور ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کی دلیل حضرت فضالہ بن عبید کی حدیث قال اشتریت یوم خیبر قلادة باثني عشر دیناراً فیها ذهب وخرز ففصلتها فوجدت فیها اکثر من اثني عشر دیناراً فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال لا تباع حتى تفصل۔ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ ایک ساتھ بیچنا صحیح نہیں ہے الگ الگ بیچنا ضروری ہے۔ چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے پتہ چلا کہ سونے کو دوسری چیز کے ساتھ ملا کر بیچنا صحیح نہیں ہے بلکہ سونے کو الگ کر کے اس کے برابر سونے سے بیچے اور دوسری چیز کو جیسے چاہے بیچے اور آپ نے مطلقاً بلا فصل بیچنے سے منع فرمایا ہے اور اس میں کوئی تفصیل نہیں فرمائی کہ سونا مقابل میں زائد ہے تو فصل کی ضرورت نہیں ہے اور جائز ہے اور معلوم نہ ہو تو فصل کرنا ضروری ہوگا

احناف کی طرف سے حدیث کا جواب

جو شکل حضرت فضالہ کی حدیث میں مذکور ہے اس کو تو ہم بھی ناجائز کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں انھوں نے سونا کم دیا اور بدل اس کا زیادہ حاصل کیا۔ حضرت فضالہ نے جب خریدا تو ان کو اندازہ نہیں تھا کہ اس میں سونا زیادہ یا کم یا برابر ہے۔ ہم بیع کو جائز قرار دینے کیلئے خریدتے وقت میں زائد ہونے کے علم کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس کی مقدار کو معلوم کرنا بغیر فصل کے ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں ساتھ بیچنے کو ہم بھی ناجائز کہتے ہیں اور فصل کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ عام حالات میں اندازہ لگانا مشکل ہوتا ہے اس لئے سدا الذریعہ فصل کو ضروری قرار دیا جاسکتا ہے فی نفسہ فصل لازم نہیں ہے اس لئے کہ مقصود سونے کا سونے سے تبادلاً کرنے میں تفاضل سے احتراز کرنا ہے جب تفاضل یا شبہ تفاضل ہو گا تو ممنوع ہو گا اسی لئے حضرت فضالہ کی دوسری روایت میں واقعہ اس طرح منقول ہے کہ جنگ خیبر کے موقع پر ہم لوگ ایک اوقیہ سونے کو یہودیوں سے دو دینار تین دینار سے خرید و فروخت کرتے تھے تو آپ نے فرمایا "لا تبيعوا الذہب بالذہب الا ورنہ نابونہ"۔

بلا فصل کے بیع جائز ہونے کا فتویٰ حضرت علیؑ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے آکر کہا کہ لوگ ہمارے یہاں سود کھاتے ہیں کہ سونے چاندی کا ملا ہوا پیالہ چاندی سے بیچتے ہیں، تو حضرت علیؑ نے سر نیچا کیا اور کہا "لا بأس بہ" اسی طرح ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے "لا بأس ببيع السيف المحلى بالفضة ونشتر به" اسی طرح طارق بن شہنا صحابی سے بھی منقول ہے "كنا نبيع السيف المحلى بالفضة ونشتر به" اسی طرح دیگر تابعین سے بھی اس طرح کا فتویٰ منقول ہے پھر حضرت فضالہ کی حدیث قلا دہ کی بابت اس میں خاصہ اضطراب ہے اور حدیث کا مخرج ایک ہے اس لئے اس کو مختلف بیع پر محمول نہیں کیا جاسکتا اور حافظ ابن حجر کا تلخیص الجیر میں فرمانا کہ اجاب البیہقہ عن هذا الاختلاف بانہا كانت بیوعاً شہداً فاضالة قلت والجواب المسد عندی ان هذا الاختلاف لا یوجب ضعفاً بل المقصود من الاستدلال محفوظ لا اختلاف فیہ وهو النہی عن بیع ما لم یفصل اما جنسها وقد رثمتها فلا یتعلق بہ فی هذه الحالة ما یوجب الحكم بالاضطراب وحينئذ فیبیع

الترجیح بین رواہما وان كان الجميع ثقات فيحكم بصحة رواية احفظهم
واضطهم ويكون رواية الباقيين بالنسبة اليه شاذة ۛ حافظ ابن حجر کا یہ فرمانا
قابل قبول نہیں ہے اس لئے کہ اسی مسلم کی روایت میں عامر بن یحییٰ العافری اسی خش الحسانی
سے نقل کرتے ہیں کہ ہم فضالہ کے ساتھ ایک جہاد میں تھے میرے اور میرے ساتھیوں کے
حصے میں ایک ہار آیا جس میں سونا چاندی اور جواہر تھے میں نے اسکو خریدنا چاہا حضرت
فضالہ سے پوچھا تو انھوں نے کہا کہ اس کا سونا نکال کر ایک پلڑے میں رکھو اور اپنے
سونے کو دوسرے میں رکھو پھر برابر برابر لو کیونکہ میں نے نبی کریم علیہ السلام کو فرماتے ہوئے
سنا کہ جو کوئی اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو تو فلا یا خذین الا مثلاً بمثل۔ حضرت فضالہ
نے فصل کا حکم دیا یہ موقعہ اور محل تھا بیان کرنے کا آپ نے فصل کا حکم دیا، لا تباع حتی تفصل
مگر اس کے بجائے انھوں نے ایک عام حدیث بیان کی۔ اسی طرح سے خش کے واسطے
سے ایک دوسرا قصہ ہے غزوہ خیبر کے موقعہ کا نبایع الیہود الا وقیۃ الذهب بالدينارين
والثلاثة۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ ایک اوقیہ چالیس درہم کے وزن کا ہوتا ہے اور یہ
واضح بات ہے کہ کوئی شخص خالص سونے کی اتنی بڑی مقدار کو دو دینار یا تین دینار میں نہیں
بیچ سکتا ہے اس لئے کہا جائیگا کہ اس سونے کے اوقیہ میں موتیاں اور دوسری چیزیں
بھی رہی ہوں گی تو آپ نے فرمایا لا تبیعوا الذهب بالذهب الا وزنًا بوزن۔
اور حضرت فضالہ کی ایک دوسری حدیث خش کے علاوہ علی بن رباح لُحَی کے واسطے
سے ہے کہ جنگ خیبر کے موقعہ پر آپ کے پاس ایک ہار لایا گیا جس میں موتی اور سونا تھا
اور وہ مال غنیمت تھا جس کو بیچا جانا تھا تو آپ نے ہار سے سونا نکالا، مسئلہ بتلنے
کے لئے آپ نے فرمایا الذهب بالذهب ووزنًا بوزن (۲) لا تباع حتی تفصل۔
حشا الگ کرنا اور یہی اس کے متبادر معنی ہیں لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ یہ فصل عام ہو حشا
یا ذہنا ہو۔ حشا بھی فصل کرنا مساوات کے لئے تھا اسی طرح معنی فصل بھی
مساوات کے لئے ہوگا۔



باب بیع الطعام بالطعام مثلاً بمثل

معمر بن عبد اللہ کی روایت

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول الطعام بالطعام

مثلاً بمثل: طعام کو اسی جنس کے طعام سے بیچا جائے تو مثلاً بمثل ہے جیسے گیہوں کو گیہوں سے، جو کو جو سے بیچا جائے تو مثلاً بمثل ہونا ضروری ہے۔ اختلاف جنس کی صورت میں تفاضل بالاتفاق جائز ہے، جمہور علماء کے نزدیک گیہوں اور جو دو جنس ہیں۔ اس لئے ان میں باہم تفاضل جائز ہے اور دو جنس ہونے پر صراحۃً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے "البد بالبد والشعیر بالشعیر" اسی میں ہے فاذا اختلفت هذه الاصناف فبیعوا کیف شئتم اذا كان یذاً بیداً" یہ الفاظ عبادہ بن صامت کی حدیث کے ہیں جس کو مسلم نے نقل کیا ہے۔ امام مالک کے نزدیک گیہوں، جو ایک جنس سے ہیں اس لئے ان کے یہاں تفاضل جائز نہیں ہے۔ معمر کی حدیث سے ان کا استدلال درست نہیں ہے۔ الطعام بالطعام سے جنس طعام مراد نہیں ہے کیوں کہ تمر اور حنظل بالاتفاق جنس طعام سے ہیں جس میں بالاتفاق کمی زیادتی جائز ہے اس لئے اس حدیث کا مطلب ہو گا کہ جس جنس طعام کو اسی جنس طعام سے بیچا جائے تو مثلاً بمثل ضروری ہے معمر بن عبد اللہ کا عمل کہ انھوں نے گیہوں دے کر جو خریدنے کے لئے بھیجا تھا تو وہ جو کی مقدار زیادہ لے آیا تو انھوں نے ڈانٹا اور اس کو واپس کیا اور کہا مثلاً بمثل لو اور یہ حدیث الطعام بالطعام والی پڑھ کر سنائی یہ ازراہ احتیاط کہا ہے اس لئے کہ جب کہنے والے نے کہا کہ یہ گیہوں کی جنس سے نہیں ہے لیس بمثلہ تو انھوں نے کہا "اتی اخاف ان یضار ع"

ابو ہریرہؓ اور ابو سعید خدریؓ کی حدیث | بعث اخا بنی عدی الانصاری فاستعملہ علی خیدر

خاندان بنی عدی کے اس بھائی کا نام سواد بن عزیر تھا انھوں نے خراب کھجور دو صاع دیکر ایک صاع اچھی کھجور لی تھی اس کو آپ نے منع فرمایا۔ اسی طرح حضرت بلال کا قصہ ہے آپ نے فرمایا یہ تو بعینہ سود ہے لا تفعل۔ ایک تیسری روایت میں ہے کہ آپ نے

فرمایا: هذا الربا فرددوا۔ آپ نے پھیرنے کا حکم دیا یہ بیع فاسد ہوئی اور بیع فاسد واجب الفسخ ہے اسلئے خیبر والی حدیث میں بھی کہا جائے گا کہ عامل خیبر کو بھی آپ نے فسخ کا حکم دیا ہو گا اگرچہ مسئلہ سے جہالت کی وجہ سے ان لوگوں پر کوئی گناہ نہیں ہو گا۔
بقر جنیب۔ جنیب، عمدہ قسم کی کھجور۔ بع الجمع مجموع کے معنی میں۔ کئی طرح کی ملی ہوئی کھجور۔ بع الجمع بالدرام ثم ابتع بالدرام جنیباً۔ اس حدیث میں عامل خیبر کو ربا سے بچنے کیلئے ایک تدبیر اور حیلہ بتلایا۔ اسی طرح حضرت بلال کو بھی آپ نے تدبیر بتائی کہ ردی کھجور کو روپیہ سے بچکر روپیہ سے اچھی کھجور خرید لو بات وہی ہوگی مگر تم ربا اور سود سے بچ جاؤ گے

حیلہ شرعی | جائز تدبیر کر کے حرام سے بچنا۔ قصد التوصل الی تحویل حکم
لاخر بواسطۃ مشروعة فی الاصل: ایک حکم کو بدل کر دوسرے
حکم حاصل کرنیکا قصد کرنا ایسے واسطہ سے جو فی نفہ جائز ہو۔ عام حالات میں اس واسطہ
کو جن اغراض کیلئے اختیار کیا جاتا ہے اس کے علاوہ کسی دوسری غرض کو حاصل کرنے
کیلئے اس واسطہ کو استعمال کرنا۔ قصد کی قید ہم نے اس لئے لگائی کہ اس کا اگر قصد
نہیں ہے تو اس کو اصطلاح میں حیلہ نہیں کہا جائیگا جیسے کسی نے مطلقہ ثلاثہ سے شادی
کیا پھر اتفاق سے اسکو طلاق دیدیا پہلے سے کوئی تحلیل کی نیت نہیں تھی تو اب یہ بیوی
سابق شوہر کیلئے حلال ہوگئی اور یہ حکم کی تبدیلی خالص شرعی تاثیر کی بناء پر ہے
کسی دوسری چیز کا شائبہ نہیں ہے اور جائز واسطہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر
حکم کے بدلنے کا قصد کرتا ہے ناجائز واسطہ سے تو بالاتفاق یہ حیلہ حرام ہے اس
کی کسی فقیہ نے اجازت نہیں دی ہے جیسے عورت معاذ اللہ اسلام سے مرتد ہو جا
تا کہ نکاح فسخ ہو جائے اور شوہر سے چٹکارا حاصل ہو جائے بنی اسرائیل کا حیلہ
اسی قبیل سے تھا۔ سبت یعنی سینچر کے دن شکار کو حرام قرار دیا گیا، انھوں نے
دریا کے کنارے حوض بنا کے دریا سے حوض تک نالی بنالی۔ سینچر کے علاوہ مچھلیاں
اور کسی دن نظر نہیں آتی تھیں، سینچر کے دن مچھلیاں موجوں کے واسطہ سے ان نالیوں
کے واسطہ حوض میں چلی جاتیں۔ حوض کے گہرے پانی کے کم ہونے کی وجہ سے مچھلیاں نکل
نہیں پاتی تھیں، اطمینان سے اتوار کو انھیں نکالتے تھے۔ اس میں شکار کرنے کی

حقیقت سیخری کے دن پائی گئی اگرچہ اسکو نکالنا التوار کے دن ہوا ہے۔ تحریم کی علت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے اسی طرح شتم کے استعمال کو حرام قرار دیا گیا۔ پچھلانے کے بعد صرف نام میں تبدیلی ہوئی کہ اب اس کا نام وڈک ہو گیا عرف و لغت کے اعتبار سے یہ تبدیلی ہوئی حقیقت کے اعتبار سے یہ تبدیلی نہیں ہوئی۔ عرف لغوی کے مقابلہ میں عرف شرعی کا اعتبار ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی قسم کھاتا ہے کہ صلوٰۃ نہیں پڑھے گا تو صرف رکوع، سجدہ والی نماز پڑھنے سے حائث ہوگا اگرچہ لغت میں صلوٰۃ کے معنی اور ہوں۔ الغرض بنی اسرائیل نے جائز واسطہ کے بجائے ناجائز واسطہ استعمال کیا اس لئے یہ حیلہ حرام ہوا۔ حیلہ شرعی کی حقیقت سے یہ خارج ہے۔ اور تیسری قید لگائی کہ فی نفسہ واسطہ جائز ہو اس لئے کہ حکم شرعی کی تبدیلی کیلئے جب اس واسطہ کو استعمال کیا جاتے یہی محل بحث ہے کہ اب وہ جائز رہا یا نہیں۔ جن احکامات کا تعلق خدا اور بند کے کیساتھ مخصوص ہوتا ہے کہ اس سے مقصود دنیاوی فائدہ نہیں ہے بلکہ صرف اخروی فائدہ مقصود ہوتا ہے جیسے عبادات تو اس میں نیت کو دخل ہوتا ہے اور اس کی صحت کیلئے نیت شرط ہوتی ہے اور جن احکام کا تعلق باہم بندوں سے ہوتا ہے اس میں نیک و نیکوئی فائدہ مطلوب ہے اس کے صحیح اور فاسد ہونے میں نیت کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے اسمیں ارکان و شروط کا پورے طور سے پایا جانا صحت کیلئے کافی ہوتا ہے جیسے بیع و شرا اور عام معاملات۔ حافظ ابن حجرؒ انما الاعمال بالنیات کی تشریح کرتے ہوئے ابن منیر سے ایک ضابطہ نقل کرتے ہیں کُلُّ عَمَلٍ لَا تَطْهَرُ لَهُ فَائِدَةٌ عَاجِلَةٌ بَلِ الْمَقْصُودُ بِهِ، طَلَبُ الْمَثُوبَةِ، فَالْنِيَّةُ مُشْتَرَطٌ فِيهِ وَكُلُّ عَمَلٍ ظَهَرَ تَطْهَرُ فَائِدَتُهُ، نَاجِزَةٌ وَتَعَاظُمُ الطَّبْعِيَّةُ قَبْلَ الشَّرِيعَةِ، لِمُلَامَّةِ بَيْنِهِمَا فَلَا تَشْتَرِطُ النِّيَّةُ فِيهِ، إِلَّا لِمَنْ قَصِدَ بِفَعْلِهِ مَعْنَى آخَرَ يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ الثَّوَابُ قَالَ وَأَمَّا اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ مِنْ جِهَةِ تَحْقِيقِ مَنَاطِ التَّفَرُّقَةِ“ اور اس تفریق کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی دل کے احوال سے واقف ہے اسکو ظاہری دلیل کی ضرورت نہیں ہے اسلئے جو معاملہ بندے اور اللہ کے درمیان ہے اس میں اس کی نیت کا اعتبار ہے اور جو معاملات باہم بندوں کے درمیان ہوتے ہیں اس کا مدار ظاہری دلیل پر ہے آدمی کے مقاصد اور نیتوں کے جاننے کا وہی واحد ذریعہ ہے اس لئے احکام کے صحیح اور

فاسد ہونے میں نیت اثر انداز نہیں ہے البتہ نیت کا اثر مطلق کو مقید کرنے عام کو خاص کرنے اس قسم کے احتمالات الفاظ میں عوارض کی بنا پر نہوا کرتے ہیں۔

وہاں نیت کے ذریعہ سے اس کو مقید اور خاص کیا جاسکتا ہے اور نیت کرنے والا اپنی نیت کو ظاہر نہیں کرے گا تو جو زیادہ ظاہر احتمال ہے اس پر عمل ہوگا۔ نیت کی یہ تاثیر اس لفظ کی تشریح اور تعین کے سلسلہ میں ہوتی ہے اسی لئے اگر عبارت واضح ہے تو اس کی تشریح و تعین کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے جب یہ بات واضح ہوگئی کہ جن احکام میں دنیاوی فائدہ ہوتا ہے صحت و بطلان میں نیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ اس کے ارکان و شرائط کو دخل ہوتا ہے تو جب کوئی شخص اس جائز واسطہ کو استعمال کرے گا کسی حکم شرعی کو حاصل کرنے کیلئے اور اس کے تمام شرائط و ارکان پائے جارہے ہیں تو اس پر لازمی نتیجہ مرتب ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوتی کہ عام حالات میں جن مقاصد کیلئے اسکو استعمال کیا جاتا ہے اس کے سوا کیلئے استعمال کر رہا ہے مگر جب اس کی اس نیت کا کوئی اثر نہیں ہے تو اس سے وہ حکم صحیح رہے گا فاسد نہیں ہوگا جیسا اس حدیث کے اندر بیع کو عام طور سے جس غرض سے مشروع کیا گیا ہے اس کے سوا دوسری غرض کیلئے اسکو استعمال کیا جا رہا ہے اور اپنے خود اس واسطہ کو دوسری غرض میں استعمال کی رہنمائی فرمائی اور کہا "ثم ابتع بالدرہم جنیبا" اور اس حدیث میں یہ دلیل بالکل واضح ہے۔ لفظ بیع کو حدیث میں عام کہا جائے یا مطلق کہا جائے حدیث سے استدلال اس پر موقوف نہیں ہے۔ عام کہو تو اس کے تمام افراد میں مطلق کہو تو کوئی نہ کوئی اس کا فرد ہوگا جو خارج میں پایا جائے اور جو فرد ہوگا وہ مشتمل ہوگا ایسی غرض پر کہ اسے عام حالات میں جس غرض کیلئے استعمال کیا جاتا ہے وہ غرض سکے خلا ہوگی جیسے کوئی کسی عورت سے زنا کا ارادہ کرے پھر اس سے ہٹ کر اس سے نکاح کر لے، اس میں بھی حرام سے بچنے کیلئے ایسا واسطہ اختیار کیا ہے جو حلال ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "خذ بیدک ضغثا فاضرب بہا ولا تحتث" یہ ایک تدبیر ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو بتلائی تاکہ اپنی قسم کو پورا کر لیں۔ حضرت ایوب علیہ السلام نے بعینہ جس طرح کا ارادہ کر کے قسم کھائی تھی اس کو پورا نہیں کیا بلکہ اپنے اور اپنی بیوی پر تحقیق کیلئے جائز وسیلہ کو اختیار کیا جس کی رہنمائی اللہ نے فرمائی اس پر بھی حیلہ

میں ابن عمر سے بھی ربا الفضل کی ممانعت کی روایت مروی ہے۔ شریحیل ابن سعد، ابن عمر ابو ہریرہ، ابو سعید خدری تینوں سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل عیناً بعین فمن زاد او ازيد فقد اربى۔ رواہ احمد۔ مگر یہ روایت ضعیف ہے۔ شریحیل ابن سعد وثقة ابن حبان وضقة جمهور الاثمة۔ یا ممکن ہے کہ ابن عمر کو یہ حدیث یاد نہ رہی ہو بعد میں یاد آتی ہو یا ابو سعید خدری سے سنا تھا اس اعتماد پر روایت نقل کی ہو۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما ابن عباس بھی ربا الفضل کے جواز کا فتویٰ دیتے تھے وہی ابو نصرہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمر کے پاس جا کر ان کو بتا دیا تھا مگر ابن عباس کے پاس نہیں جاسکا مگر مجھ سے ابو الصہبار نے بیان کیا کہ میں نے مکہ میں ابن عباس سے اس کے بارے میں پوچھا فکر نہ۔ طحاوی میں ابو الصہبار کے واسطے سے نقل کیا ہے کہ نزل عن الصوف۔ ابو الجوزار کہتے ہیں کہ میں نے ابن عباس سے بیع الدرہم بالدرہم یداً بیداً پوچھا تو انھوں نے جائز قرار دیا، پھر دو سال آیا اور پوچھا تو انھوں نے منع فرما دیا۔ رواہ الطبرانی باسناد حسن۔ ابو الشعثاء کہتے ہیں کہ سمعت ابن عباس یقول اللهم انی اتوب الیک من الصرف انما ہذا من رائی و ہذا ابو سعید خدری یرویہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ الطبرانی و رجالہ ثقات مشہورون۔ اور اسی مسلم میں ابو سعید خدری فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عباس سے مل کر کہا کہ تم جو یہ فتویٰ دیتے ہو آیا اس کو نبی کریم علیہ السلام سے سنا ہے یا قرآن میں موجود ہے؟ تو انھوں نے کہا کہ نہ میں نے سنا ہے نہ میں قرآن میں اسکو پاتا ہوں مجھ سے تو اسامہ بن زید نے کہا کہ آپ نے فرمایا ہے: انما الربا فی النسیئة۔ اور مستدرک حاکم میں حیان بن عبد اللہ کے واسطے سے نقل کیا ہے کہ ابو سعید خدری نے ابن عباس سے کہا: الا تتقی اللہ الی حتی توکل الناس الربوا۔ پھر حدیث سنائی تو ابن عباس نے فرمایا: جزاک اللہ یا ابو سعید! بجنۃ فانک کرتی امر اکت نسیئة استغفر اللہ والتوب الیہ فکان ینہی عنہ بعد ذلک اشد النہی۔ اسی طرح مستدرک حاکم میں ابو اسید ساعدی اور ابن عباس کا مناظرہ منقول ہے فقال لہ ابو اسید الساعدی و اغلظ لہ القول۔ اس میں بھی ابن عباس نے کہا انما ہذا شیء کنت اقولہ برائی ولم اسمع فیہ بشیء۔ الغرض ابن عباس کا بھی رجوع ثابت ہے ابن مسعود کا بھی

اور حضرت امیر معاویہ کا بھی۔ سب کا اتفاق و اجماع ہو گیا ہے کہ ربا الفضل حرام ہے۔
 إِنَّمَا الرِّبَا فِي النِّسِئَةِ. الرِّبَا فِي النِّسِئَةِ، لا رِبَا فِي مَا كَانَ يَدًا بَيْدًا
 یہ تینوں الفاظ مسلم نے حضرت اسامہ کی حدیث میں نقل کیا ہے جس کو ابن عباس نے
 روایت کیا ہے جس سے ربا کا نسیئہ میں منحصر ہونا سمجھا جا رہا ہے اور ربا الفضل کی حدیثیں
 بسین صحابہ سے منقول ہیں۔ شرح المہذب میں ہے: فہو الامر من حضرت فی ردایا تم من
 الصحابۃ رضی اللہ عنہم عشرون صحابیًا۔ جس میں ابو سعید اور ابو بکرہ کی روایت متفق علیہ
 ہے اور چار حدیثیں حضرت عثمان، ابو ہریرہ، فضالہ، عبادہ کی مسلم شریف میں ہیں اور
 بقیہ صحابہ کی روایتیں دیگر کتب احادیث میں ہیں۔ ان روایتوں میں باہم تعارض
 کو دفع کرنے کیلئے علماء نے کئی طریقے اختیار کئے ہیں۔

۱، نسخ۔ ابتداء میں ربا البجالیہ کی حرمت قرآن کریم میں نازل ہوئی اس وقت میں وہی
 ممنوع تھا، ربانی البیع کا حکم اس وقت نازل نہ ہوا تھا اسلئے ربانی البیع جائز تھا
 جنگ خیبر کے موقع پر آپ نے ربانی البیع کو حرام قرار دیا چنانچہ شرح المہذب میں نقل کیا ہے
 کہ محمد بن اسحق اپنی سند سے عبادہ بن صامت سے نقل کرتے ہیں ”نہانا رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم یوم خیبر“ اسی طرح مسلم شریف میں حضرت فضالہ کی حدیث میں ہے کہ ہم لوگ جنگ
 خیبر کے موقع پر ایسی بیع کرتے تھے تو آپ نے منع فرمایا ”لا تلبعوا الذہب بالذہب
 الا و سنا بوسنا“۔ حضرت اسامہ نے اس کو غزوہ خیبر سے پہلے نبی علیہ السلام سے سنا ہوگا
 اس تقدیم و تاخیر کی بنا پر اس کو منسوخ کہا جائیگا۔ اسی طرح ابن عباس کا ابو سعید خدری
 سے حدیث سن کر اس حدیث کے خلاف عمل کرنا اور اس سے رجوع کرنا بھی حدیث
 کے نسخ کا قرینہ ہے اسلئے کہ تحریم تفاضل کی حدیثیں ہمارے لئے متواتر اور مشہور
 کی طرح ہیں مگر ابن عباس کے حق میں حضرت اسامہ اور ابو سعید کی حدیثیں خبر واحد ہیں
 پھر ابن عباس نے اسامہ کی حدیث پر ابو سعید خدری کی حدیث کو کیسے ترجیح دیا۔

(۲) رفع تعارض کی دوسری شکل ترجیح ہے۔ حضرت اسامہ کی حدیث خبر واحد ہے
 جو تنہا حضرت اسامہ سے مروی ہے، تحریم تفاضل کی حدیثیں اس کے مقابل میں مشہور
 و متواتر ہیں اسلئے کہ تحریم تفاضل کی حدیثیں صحابہ سے مروی ہے۔ تعارض کے
 وقت خبر واحد کے مقابل میں خبر مشہور کو ترجیح دیا جاتا ہے اس لئے تحریم تفاضل کی حدیث

کا اعتبار ہوگا۔

(۳) رفع تعارض کی تیسری شکل تطبیق و تاویل ہے علماء نے تطبیق و تاویل کی مختلف صورتیں بیان کی ہیں۔ (۱) آپ نے مستقلاً یہ جملہ نہیں فرمایا بلکہ سائل کے جواب میں اس کو ذکر کیا ہے۔ سائل نے صنفین مختلفین کا سوال کیا تھا یعنی سونے کو چاندی سے یا تم کو خط سے بچا جائے۔ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا تھا "انما الربا فی النسبة" حضرت اسامہ نے یا تو سائل کے سوال کو سنا ہی نہ تھا یا سائل کے سوال کو سنا تو تھا مگر ان کو خیال ہو کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے مورد کی خصوصیت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور انہوں نے اس کو مطلقاً نقل کر دیا حالانکہ آپ کا مقصد مختلف اجنس اموال ربویہ کے تبادلہ میں ربا کونسیہ میں منحصر کرنا تھا نہ کہ مطلق ربا کونسیہ میں منحصر کرنا اور اس طرح کی بات کہ آپ نے خاص موقع اور محل میں ایک بات فرمائی ہے اور راوی نے عام نقل کر دیا ہے۔ دوسری احادیث میں بھی اس کی مثال موجود ہے جیسے افطر الحاکم و المحجوم۔ ان المیت لیغذب بکناہ اہلہ۔ (۲) نبی کریم علیہ السلام نے غیر کیلی اور غیر وزنی چیزوں کی بیع میں ربا کونسیہ میں منحصر کیا تھا جیسا کہ عمار بن یاسر کا ایک فتویٰ ہے۔ "العبد خیر من الغدین والامۃ خیر من الامتین۔ اسی میں آگے ہے" ماکان یدابید فلا بلکہ یہ انما الربا فی النسبة الاماکیل او وزن۔

ان دونوں جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ حصر حقیقی نہیں ہے بلکہ اضافی ہے یا مختلف اجنس کے اعتبار سے ہے یا غیر کیلی و غیر وزنی کے اعتبار سے ہے۔ (۳) یہ حصر ادعائی ہے۔ ربا الجاہلیہ جسکو قرآن نے حرام قرار دیا جس کے بارے میں وعید ہے وہ ربائی النسبة ہے جس میں مدت کو مال کے ذریعہ خریدتے تھے۔ حقیقی سود یہی ہے۔ دوسری قسم کا سود ربا البیع یہ اسی ربا حقیقی پر محمول ہے۔ آپ نے اس کو تغلیظاً اور سود حقیقی کے مشابہ ہونے کی بنا پر اس کو سود کہا۔ اسی لئے کہ ربا البیع کے بارے میں آپ نے فرمایا "انی اخاف علیہ الربوا" اس لئے اس حدیث کا مطلب ہوگا کامل دچہ کار ربا، حقیقی ربا، جلی اور واضح ربا ادھار میں ہے۔ قال الطحاوی الربوا الذی حرّمہ القرآن وجار فیہ الوعد علیہ ہو الربوا فی النسبة وکان ذلک ربا النسبة فی المکیلات والموزونات۔ (المعصر)

بَابُ اخْذِ الْحَلَالِ وَتَرْكِ الشُّبُهَاتِ

نعمان بن بشیر کی حدیث | یہ روایت نعمان بن بشیر کے علاوہ دیگر صحابہ سے بھی مروی ہے مگر ان روایتوں کی سند میں کلام ہے۔

اس حدیث میں نبی کریم علیہ السلام کھانے پینے اور تمام امور کے متعلق تنبیہ فرما رہے ہیں کہ اس کو حلال ہونا چاہیے اور مشتبہ چیزوں سے پرہیز کرنا چاہیے اس میں آدمی کا دین بھی محفوظ ہوگا اور عزت بھی۔ اگر مشتبہ چیزوں کا ارتکاب کرے گا اور اس سے اجتناب نہیں کرے گا تو حرام کا بھی ارتکاب کر سکتا ہے۔ اور حرام کے ارتکاب کر سکی دو صورت ہے۔

۱۔ جو شخص مشتبہ چیزوں کا عادی ہو جائیگا تو اس کا دل تاریک ہوتا چلا جائے گا اور معاصی پر جرات ہوتی چلی جائے گی اس لئے کہ انسان تدریجی طور سے ترقی کرتا ہے جیسا کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا لعنَ اللہُ السَّارِقَ یَسْرِقُ البیضَ فتقطع یدُہ و یسرقُ الحبْلَ فتقطع یدُہ۔ مرعی کا اندھا اسی طرح معمولی رسی کی قیمت نہاب کو نہیں پہنچتی ہے پھر بھی حدیث میں ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے۔ اس اشکال کی بنا پر بعض علماء اس میں حضرت اعمش بھی ہیں فرماتے ہیں کہ اس سے مرعی کا اندھا مراد نہیں بلکہ خود مراد ہے جس کو جنگ کے وقت سر پر رکھتے ہیں۔ اور حبل سے عام رسی مراد نہیں ہے بلکہ حبل السفینہ مراد ہے اسٹیم وغیرہ کی رسی جو قیمتی ہوتی ہے مگر یہ تاویل بعید ہے بلکہ نبی کریم علیہ السلام اس میں اشارہ فرما رہے ہیں کہ انسان کسی کام کو تدریجی طور سے انجام دیتا ہے اس لئے چور پہلی ہی مرتبہ کسی بڑی چیز کی چوری نہیں کرتا بلکہ پہلے چھوٹی اور کم قیمت چیزوں کو چراتا ہے اس کے بعد بڑی بڑی اور قیمتی چیزیں چراتا ہے، وہی چھوٹی چیزوں کا چرانا بڑی چیزوں کے چرانے کا سبب ہوا اس لئے قطع کی نسبت ان چھوٹی چیزوں کی طرف کر دی گئی ہے۔

شاہ عبدالعزیز صاحب تفسیر عزیزی میں فرماتے ہیں کہ اچھا کام ہو یا برا کام، اس کے انجام دینے میں مختلف دور آتے ہیں ان مختلف ادوار کی طرف اللہ نے اپنے قول وَالْمَآزِغَاتِ غُرُقًا وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا میں اشارہ فرمایا کوئی عمل اچھا ہو یا برا نفس اس کی تکمیل کی طرف جب متوجہ ہوتا ہے تو طبعی یا شرعی یا عقلی تقاضہ ترک کرنے

میں نفس کو بہت بار محسوس ہوتا ہے لیکن جب اس میں انہماک پیدا ہو جاتا ہے اور اشتغال زیادہ ہو جاتا ہے تو ایک طرح کا لگاؤ پیدا ہو جاتا ہے اس اشتغال سے خوشی اور سرور محسوس ہوتا ہے اس کے بعد اس کو مہارت اور کمال حاصل ہو جاتا ہے اور اس کو بلا تعب حاصل کر لیتا ہے اور اس کے بعد اس کو ایک قسم کا ملکہ راسخہ حاصل ہو جاتا ہے ان سب مدارج کے حاصل ہونے کے بعد اس سلسلہ میں لوگوں کا پیشوا اور اساتذہ بن جاتا ہے۔ اسی طرح جب وہ مشتبہ چیزوں سے احتراز نہیں کرے گا تو آہستہ آہستہ ترقی کرتے کرتے حرام کا ارتکاب کرنے لگے گا۔ ابن حبان کی ایک روایت ہے **اجعلوا بینکم وبين الحرام سترۃ من الحلال**۔ اسی کو نبی کریم علیہ السلام نے مثال دیکر سمجھایا کہ اگر عیسیٰ حول المحبی سے حتیٰ مصدر مفعول کے معنی میں وہ چراگاہ جس کے اندر دوسروں کو چرانا ممنوع ہو اور چرانے پر سزا ہو۔ قبیلہ عرب میں رؤسا کسی چراگاہ کو اپنے لئے خاص کر لیا کرتے تھے دوسرے کوئی چراتا تو اس کو سخت سزا دیتے تھے اس لئے چرواہے اس چراگاہ سے دور دور اپنی بکریوں کو چراتے تھے اس لئے کہ چراگاہ کے آس پاس چرانے میں اس بات کا قوی اندیشہ تھا کہ ذرا غفلت ہوئی تو بکریاں چراگاہ کے اندر منہ ڈال دیں گی جسکی وجہ سے ہم سزا کے مستحق ہو جائیں گے۔ اللہ کی حتیٰ اس کے محارم ہیں یہ مشتبہ چیزیں اسی محارم کے آس پاس ہیں بھیر اپنے مشتبہ چیزوں سے بچنے کی تدبیر بتائی کہ قلب کی اصلاح، حرام کے ارتکاب کی دوسری صورت یہ کہ اگر مشتبہ چیزوں کا ارتکاب کرے گا اور تحقیق نہیں کرے گا تو یہ بات عین ممکن ہے کہ وہ چیز واقع اور نفس الامر میں حرام ہو اور عدم تحقیق کی وجہ سے اس کا ارتکاب کر لیا ہو۔

ان الحلال بلین وان الحرام بلین و بینہما مشبہات :- آپ نے حکم کے اعتبار سے چیزوں کو تین قسم پر منقسم فرمایا۔

۱، جس کا حلال ہونا واضح ہو (۲) جس کا حرام ہونا واضح ہو (۳) جس کے بارے میں شبہ ہو کہ آیا وہ حرام ہے یا حلال۔ لیکن یہ اشتباہ بعض لوگوں کو ہوتا ہے سب کے لئے وہ مشتبہ نہیں ہے۔ اس طرح متشابہ کی دو قسمیں ہیں۔ ۱، تشابہ حقیقی جس کا علم خدا کے سوا کسی کو نہ ہو (۲) تشابہ اضافی کسی کے اعتبار سے متشابہ ہو کسی کیلئے تشابہ نہ ہو۔ جس کے لئے تشابہ ہے اس کیلئے حدیث میں اجتناب کا حکم ہے۔ ان الحلال بلین یعنی

بتین حکمہ کہ اس کا حکم واضح ہے کہ کرنے میں کوئی ضرر اور نقصان نہیں ہے۔ اِن الحکمِ
بتین حکمہ، وینہما مشتبہات حکمہن اس کا ترجمہ کرنا کہ کل احوال بتین ہر حال واضح
ہے، کل احکام بتین ہر حرام واضح ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر تیسری شکل متشابہ باقی نہیں
رہے گی اسلئے کہ واقع اور نفس الامر میں سب چیز یا تو حلال ہے یا حرام ہے پھر محل اشتباہ
کیا چیز رہ جائے گی۔

وجہ اشتباہ | کبھی تو نصوص میں متعارض کیوجہ سے اشتباہ پیدا ہوتا ہے گو مجتہد نے کسی
دلیل کیوجہ سے اس کی حلت کو ترجیح دیدیا ہو۔ کبھی اس مسئلہ میں کوئی
نص موجود نہیں ہوتی ہے وہ مسئلہ قیاسی ہوتا ہے مگر قیاس باہم متعارض ہے گو مجتہد نے کسی
دلیل سے اس کے حلال ہونے کو ترجیح دیا ہو مگر اس کا حلال ہونا واضح نہیں ہے ان سب کا
حکم یہی ہے کہ اس میں احتیاط کی جائے۔

بَابُ بَيْعِ الْبَعِيرِ وَاسْتِثْنَاءِ كُوبِهِ

جابر بن عبد اللہ کی حدیث | حضرت جابر کے اونٹ بیچنے کا قصہ۔
بخاری کی روایت میں ہے کہ یہ قصہ غزوہ تبوک میں
پیش آیا۔ مسند احمد کی روایت کے مطابق یہ قصہ غزوہ ذات الرقاع میں پیش آیا۔ روایات
میں شادی کا قصہ مذکور ہے اور شادی کی جو مصلحت حضرت جابر نے بیان کی اس کا تقاضہ
یہ ہے کہ غزوہ احد کے بعد شادی میں زیادہ تاخیر نہ ہو۔ غزوہ تبوک کے اندر ماننے میں بہت
زیادہ تاخیر ہو جائے گی۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو ذات الرقاع میں مانا جائے۔

حضرت جابر کے اونٹ کا قصہ | مسند احمد بن حنبل میں بہت تفصیل سے
اس قصہ کو بیان کیا ہے۔ حضرت

جابر کا اونٹ گم ہو گیا تھا، ان کا گزر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا آپ نے پوچھا
مالک یا جابر؟ میں نے کہا میرا اونٹ گم ہو گیا ہے۔ آپ نے کہا کہ ارے وہاں تمہارا اونٹ
ہے جا کر لے لو۔ فقال لی بذالک اذہب فخذہ۔ جدھر آپ نے فرمایا تھا تلاش کیا

مگر نہیں پایا اور واپس آکر میں نے کہا مجھ کو تو نہیں ملا پھر وہی جملہ آپ نے فرمایا: وہیں تو ہے جا کر لے لو پھر میں گیا اور واپس آکر کہا مجھے تو نہیں ملا آپ کسی کام میں مشغول تھے آپ نے فرمایا اچھا ذرا سٹھر و پھر میرا ہاتھ پکڑ کر لے گئے اور جس جگہ اونٹ تھا وہاں پہنچے آپ نے اونٹ پکڑ کر حضرت جابر کو دیا۔ میں اونٹ پر چڑھا اونٹ بڑا سست رفتار تھا تک ہار گیا تھا میں کہنے لگا "لہف امی ان یکن لی الا جمل قطوف" آپ نے میری آواز سنی، فخر بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم عجز الجمل بسوط او بسوطی۔ مسلم میں ہے، فدعالی وضرہ۔ دوسری روایت میں ہے "فضرہ و دعالہ" اور ایک روایت میں ہے فخر بن نوثب۔ بعضی روایتوں میں ہے کہ آپ نے اونٹ یا لاکھی پر دم کیا اونٹ کے سینے پر کلی کیا کوڑے یا لاکھی سے مارا تیزی کے ساتھ چلنے لگا اور اتنی تیزی سے چلنے لگا کہ آپ کے اونٹ سے بھی آگے بڑھ گیا میں اس کی لگام کو کھینچتا تھا تاکہ آپ کی بات سن سکوں پھر اونٹ کی خرید و فروخت کی بات ہونے لگی۔ آپ نے کہا "بعضی جملک ہذا" میں نے کہا نہیں وہ آپ کو ہدیہ ہے "بل ہو لک" آپ نے بیچنے پر اصرار کیا تو میں نے بیچ دیا مدینہ آکر وہ اونٹ آپ کی خدمت میں لے گیا تو آپ نے اس کی پوری قیمت دی اور مزید ایک قیراط دیا۔ وہ ایک قیراط برابر میری تھیلی میں رہتا تھا اور حرہ کی لڑائی میں شاملوں نے اس کو لے لیا۔ اسی حدیث میں یہ بھی ہے کہ میں نے مدینہ آنے کیلئے اور لوگوں سے پہلے اجازت مانگی تو میری شادی کا تذکرہ آگیا جس میں انھوں نے کہا کہ بہنوں کی رعایت میں شیبہ عورت سے شادی کی ہے تاکہ وہ انکی دیکھ رکھ کر رہے۔

بیع بالشرط

حضرت جابر نے اونٹ بیچا تو بیع میں شرط لگالی تھی کہ ابھی نہیں حوالے کروں گا بلکہ اس پر چڑھ کر مدینہ جاؤں گا اور بعد میں آپ کے حوالے کروں گا۔ یا بلا شرط بیچا تھا بعد میں نبی کریم علیہ السلام نے از خود یا جابر کے مطالبہ کرنے پر چڑھ کر جانے کی اجازت دی تھی۔ حضرت جابر سے مروی روایتوں میں اختلاف ہے۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ شرط کے ساتھ بیچا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ بلا شرط بیچا۔ امام بخاری کی تحقیق یہ ہے کہ اشتراط کی روایتیں باعتبار تعداد کے بھی زیادہ ہیں اور سند کے اعتبار سے بھی زیادہ صحیح ہیں۔ الاشتراط ہو اکثر و اصح عندی قال ابو عبد اللہ قال اکافظ ای اکثر طرأ و اصح مخرجا ان الذین ذکر وہ بصیغۃ الاشتراط اکثر عدداً

من الذین خالفوہم و ہذا وجہ من وجوہ التزیج فیکون اصح - پھر جن لوگوں نے اشتراط کی روایت کی ہے وہ ایک امر زائد کو بیان کرتے ہیں اور وہ حافظ اور ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہو کرتی ہے۔

شرط کی حقیقت اور اس کے اقسام | عقود عاقدين کے ارادے سے وجود میں آتے ہیں۔ اور جب عقد تام ہو جاتا ہے

تو شارع عقد کے اثرات کو اس پر مرتب کرتا ہے شارع نے ہر عقد کے آثار کو متعین کیا ہے اور اس عقد پر وہ آثار از خود مرتب ہوتے ہیں انہیں آثار کو مقتضائے عقد کہا جاتا ہے شرائط کی غرض انہیں اثرات کو گھٹانا بڑھانا ہوتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا شرائط کے ذریعہ ان اثرات میں کمی بیشی یا تبدیلی کرنا ممکن ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

مذہب احناف | جو شرط مقتضائے عقد کے مطابق ہو اس کا صحیح ہونا بالکل بدیہی ہے اس لئے کہ مقتضائے عقد بلا شرط کے لازم ہوتا ہے

شرط کے ذریعہ اسی مقتضائے عقد کی تاکید و تصریح ہوتی ہے اور بالاتفاق علماء کے یہ شرط صحیح ہے۔

(۲) ایسی شرط جو عقد کے ملاءم و مناسب ہو اور ہاں چنانچہ اس شرط پر کہ مشتری ثمن کے بدلہ میں کوئی چیز رہن رکھے گا یا کفیل دے گا یہ شرطیں بظاہر مقتضائے عقد کے خلاف معلوم ہوتی ہیں مگر حقیقت میں مقتضائے عقد کی تاکید و تقریر ہے۔ ثمن جو بائع کا حق تھا اسی ثمن کی توثیق و تاکید کر رہا ہے رہن اور کفالت کے ذریعہ۔ دوسرے ائمہ ملاءم عقد کی شرط کو مصلحت عقد کی شرط سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۳) ایسی شرط جس میں بائع یا مشتری کا فائدہ ہو یا مبیع کا بشرطیکہ وہ غلام یا باند ہو اور وہ نص کے صریح مخالف نہ ہو نہ اس کا رواج ہو یہ شرط مفسد بیع ہے۔

(۴) ایسی شرط جس میں عاقدین کے علاوہ کسی تیسرے کا نفع ہو یا مبیع کا نفع ہو مگر وہ غیر انسان ہو ایسی شرط احناف کے صحیح قول کے مطابق لغو ہوگی اور بیع صحیح ہوگی۔ ایسی شرط جس کا رواج عام ہو اور وہ صراحتاً ممنوع نہ ہو ایسی شرط لازم ہوگی اور بیع صحیح ہوگی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شرط فاسد و طرح کی ہیں۔ ایک شرط

فاسد جو عقد کو فاسد کر دے وہ شرط فاسد ایسی ہوتی ہے جس کے اندر ایسے شخص کو منفعت حاصل ہوتی ہے کہ اس کا دعویٰ دیا ہو سکتا ہے اور یہ منفعت بائع کو ہو یا مشتری کو یا مبیع کو۔ دوسری قسم کی شرط فاسد وہ ہے جو خود لغو ہو جاتی ہے اور عقد باقی رہتا ہے ایسی شرط جو نہ مقتضائے عقد کے مطابق ہے نہ ملائم عقد ہے اور نہ اس کا رواج ہے اور اس کے اندر بائع یا مشتری یا مبیع بشرطیکہ انسان ہو ان میں سے کسی کا فائدہ ہو۔ تیسری قسم کی وہ شرط جو لازم بھی ہو اور عقد بھی صحیح ہو جس شرط کی شارع نے اجازت دی ہو جیسے خیار شرط، خیار ردیہ، خیار غیب وغیرہ۔ یا اس شرط کا رواج ہو اور وہ شرط صراط منوع نہ ہو۔

امام شافعی کا مذہب | (۱) جو شرط مقتضائے عقد کے مطابق ہو (۲) جو شرط عقد کے ملائم ہو۔ شوافع اس دوسری شرط کو مصلحت عقد کی شرط کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ الشرط الذی فیہ مصلحت العقد او الشرط الذی تدعو الیہ الحاجة (۳) اور ایسی شرط جس میں عاقدین میں سے کسی کا فائدہ ہو اگرچہ اس کا رواج ہو مگر مصلحت عقد کی قبیل سے نہیں ہے تو وہ مفسد بیع ہے۔ اور جس شرط میں عاقدین میں سے کسی کا نفع نہیں ہے وہ شرط لغو ہوگی اور بیع جائز ہوگی۔

امام مالک کا مذہب | (۱) ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہو (۲) ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے مناقض نہ ہو۔ اس طرح کی شرطوں سے بیع فاسد نہیں ہوتی ہے بلکہ بیع بھی صحیح اور شرط بھی لازم۔ اس کی بنا پر ایسی شرط لگانا جس میں متعاقدین میں سے کسی کا فائدہ ہے بشرطیکہ وہ عقد کے مناقض نہ ہو تو بیع بھی صحیح اور شرط بھی لازم ہوگی۔ مناقض عقد کا مطلب یہ ہے کہ اگر شرط پُرمل کیا جائے تو عقد کی افادیت ختم ہو جائے۔ (۳) اسی طرح ایسی شرطیں جن سے ثمن کی مقدار مجہول ہو جائے یہ بھی مفسد عقد ہیں۔ حملاً اهل المذهب علی جمیع احدهما الشرط الذی یناقض مقتضی العقد، والثانی الشرط الذی یعود بخلاف الثمن اما الشرط الذی یناقض مقتضی العقد فهو الذی لایتم مع المقصود من البیع مثل ان یشرط علیہ ان لایبیع ولا یهب هذا اذا

عَمَّ اَوْ اسْتَشْنٰی قَلِيْلًا اَمَّا اِذَا خَصَّ شَيْئًا قَلِيْلًا فَيَجُوزُ وَمَعْنٰى اخْلَالِهِ بِالْثَمَنِ بَانَ يَعُوْدُ جِهْلُهُ فِي الثَّمَنِ اَمَّا بِزِيَادَةٍ اِنْ كَانَ الشَّرْطُ مِنَ الْمَشْتَرِي اَوْ نَقَصَ اِذْ كَانَ مِنَ الْبَائِعِ - اور جو شرط مقتضائے عقد کے پورے طور سے مناقض نہیں ہے تو ایسی شرط خود لغو ہو جائیگی اور عقد صحیح ہوگا۔ (نکلتہ فتح الملہم)

امام احمد بن حنبل کا مذہب | جو شرط مقتضائے عقد کے مطابق و ملائم ہو یا جو شرط مقتضائے عقد اور مصلحت عقد سے نہیں ہے لیکن

مقتضائے عقد کے منافی بھی نہیں ہے اس طرح کی شرطیں لگانا صحیح ہے اور جو شرطیں مقتضائے عقد کے خلاف ہیں تو وہ شرط لغو ہوگی اور عقد ایک روایت کے مطابق صحیح ہوگا اور بائع یا مشتری جس کا نقصان ہو اس کو رجوع بالنقصان کا حق ہوگا اور دوسری روایت یہ ہے کہ ایسی شرط بیع کو فاسد کر دے گی اور ایسی شرط جو صراحتاً ممنوع ہو وہ مفسد عقد ہے اسی طرح سے عقد میں دو شرطیں لگانا جس کے اندر متعاقبین میں سے کسی کا فائدہ ہو اور وہ مقتضائے عقد کے مطابق ہے نہ ملائم عقد ہے یہ مفسد عقد ہے اور اس طرح کی ایک شرط لگائے تو جائز ہے۔

ابن تیمیہ کا مذہب | شرط عقد میں اصل جواز و صحت ہے اصلے اس کے بارے میں انسان آزاد ہے۔ جب نص سے اس کی حرمت

ثابت ہوگی یا قیاس معتبر سے تب وہ شرطیں مفسد عقد ہیں۔

اتمہ میں اختلاف کی وجہ | احادیث اس باب میں مختلف ہیں۔

(۱) حضرت جابر کی حدیث جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اونٹ کو بیچتے وقت انھوں نے مدینہ تک اس پر سوار ہو کر جانے کی شرط لگائی تھی جس کا تقاضا ہے کہ بیع بالشرط صحیح ہو یعنی بیع بھی صحیح ہو، شرط بھی صحیح ہو۔

(۲) حضرت عائشہ کی حدیث حضرت بریرہ کے واقعہ میں۔ بریرہ کے مالکین نے حضرت عائشہ سے ان کو دلاڑ کی شرط کے ساتھ بیچا تھا اور حضرت عائشہ نے اس شرط کے ساتھ خریدا تھا کہ دلاڑ ان کے مالکین کو حاصل ہوگا۔ آپ نے تقریر میں ان پر انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ اس طرح کی شرط کیوں لوگ لگاتے ہیں۔ آپ نے بیع کو باقی رکھا اور شرط کو لغو قرار دیا۔ اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ بیع صحیح شرط لغو ہو۔ (۳) عمرو بن شعیب

عن ابیہ عن جردہ سے مروی ہے نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط۔
 اسی سند سے ایک دوسری روایت ہے لا یحل سلف و بیع ولا شیطان فی بیع۔
 ائمہ نے اپنے اجتہاد کے مطابق ان احادیث کو جمع کر نیکی کوشش کی ہے یا ترجیح دینے
 کی۔ احناف نے ”نہی عن بیع و شرط“ پر عمل کرتے ہوئے اس شرط کو مقید کیا ہے
 ایسی شرط کے ساتھ جس میں عاقدین کا نفع ہو یا مبیع کا بشرطیکہ وہ مبیع انسان ہو اور نیز
 اس کا رواج نہ ہو حضرت عائشہ اور حضرت جابر کی روایت میں تاویل کرتے ہیں۔ احناف
 نہی عن بیع و شرط کی علت نزاع کو قرار دیتے ہیں اور جب عاقدین میں سے کسی ایک کا
 نفع ہو یا مبیع کا بشرطیکہ وہ انسان ہو تب ہی وہ شرط باعث نزاع ہوگی اسی لئے
 اگر اس طرح کی شرط کا رواج ہو تو وہ باعث نزاع نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے ایسی شرط
 کو جائز قرار دیتے ہیں۔ شامی میں مذکور ہے ”فان قلت نہی صلی اللہ علیہ وسلم
 عن بیع و شرط فیلزم ان یکون العرف قاضیا علی الحدیث قلت لیس بقاض
 علیہ بل علی القیاس لان الحدیث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد
 عن المقصود بہ، وهو قطع المنازعة، والعرف ینفی النزاع فکان موافقا
 لمعنی الحدیث فلم یبق من الموانع الا القیاس والعرف قاض علیہ۔
 یہ عرف حادث ممانعت کی علت کو ختم کر دیتا ہے پس یہ تخصیص علت کی بنا پر ہوتی عرف
 حادث کی بنا پر نہیں ہوتی۔ یعنی حدیث کا مطلب ہی تھا ایسی شرائط جو باعث نزاع
 ہو اسی لئے عرف حادث عام ہو یا خاص سبب تخصیص ہو جاتی ہے جسکی بنا پر ہر ایک کو
 اپنی بیعوں میں ایسی شرطیں لگانی جائز ہو جائیں گی جن کا وہاں پر رواج ہو بشرطیکہ
 اس شرط کی صراحتہ ممانعت نہ ہو۔

حدیث جابر کا جواب | اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں۔ بعض روایتوں سے

معلوم ہوتا ہے کہ بیع مشروط تھی اور بعض روایتوں سے
 معلوم ہوتا ہے کہ بیع مشروط نہیں تھی۔ اگرچہ امام بخاریؒ نے کتاب الشروط میں اس
 حدیث کو نقل کر کے کہا ہے ”الاشترط اکثر و اصح“ مگر بعض دوسرے حضرات
 نے بخاری کے اس دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا ہے اور کہا ہے کہ عدم اشتراط کی روایات اکثر و اقویٰ
 ہیں۔ ہم کو اس سے بحث نہیں لیکن اس سے اتنی بات ثابت ہوئی کہ یہ اختلاف روایت بالمعنی

کیوجہ سے پیدا ہوا ہے جس کیوجہ سے یہ بات متعین طور سے نہیں کہی جاسکتی ہے کہ بیع مشروط ہی ہوتی تھی اسلئے بیع بالشرط کے جواز کیلئے اس حدیث کو بنیاد بنانا صحیح نہیں ہوگا۔
العقبریں جابر کی دونوں قسموں کی روایتوں کی تسمیہ کرتے ہوئے لکھا: و لیس روا تہما بدون رواۃ الحدیث الاول فی المقدار فی العلم ولا فی الضبط و اذا تکافأت الروایا فی ذلک ارتفعت و لم یکن بعضہا اولی من بعض و سقط فی ہذا الحدیث الاحتجاج بجواز البیع بالشرط ص ۲۲۔

اور شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں: وقد تختلف صیغ حدیث باختلاف الطرق و ذلک من جهة نقل الحدیث بالمعنی فان جاءت حدیث ولم یختلف الثقات فی لفظہ کان ذلک لفظہ صلی اللہ علیہ وسلم و امکن الاستدلال بالتقدیم والتاخیر والواو والفاء ونحو ذلک من المعانی الزائدة علی اصل المراد وان اختلفوا اختلافا محتملا وہم متقاربون فی الفقه والحفظ والکثرة سقط الظہور فلا یمكن الاستدلال بذلک الا علی المعنی الذی جاء و ابہ جمیعاً و جمہور الرواة کانوا یعتنون برؤس المعانی لاجموا شیہا وان اختلفت مراتبہم اخذ بقول الثقة و الاکثر و العارف بالقصة وان اشعر قول الثقة بزيادة الضبط اخذ به مثل قوله قالت وثب وما قالت قام وقالت افاض علی جلدہ الماء وما قالت اغتسل وان اختلفوا اختلافا فاحشاً و هم متقاربون و لا مرجح سقطت الخصوصیات المختلف فیہا رجمۃ الشرباب القضاء فی الاحادیث المختلفہ

(۲) دوسری توجیہ بھی امام طحاوی ہی سے منقول ہے کہ نبی علیہ السلام کا مقصد بیع کرنا نہیں تھا بلکہ حضرت جابر کے ساتھ احسان کرنا تھا۔ ان کے ساتھ احسان کرنے میں دوسرے لوگ بھی امیدوار ہو سکتے تھے اس لئے آپ نے بیع کی صورت اختیار کی۔ آپ کا قول: اترانی ما کنتک لأخذ جملک خذ جملک و در اھمک فہو الذی اسی پر دلالت کرتا ہے یعنی تم سمجھئے ہو کہ تم کو کم قیمت دیکر تمہارا اونٹ لینا چاہتا تھا اپنا اونٹ بھی لیجاؤ۔ قد جنح الطحاوی الی تصحیح الاشتراط لکن تاؤ لہ بان البیع المذكور لم یکن علی الحقیقۃ لقولہ فی آخرہ اترانی ما کنتک قال فائۃ یشعر بان القول المتقدم

لم یکن علی التبايع حقيقة۔

اور ترمذی شریف میں مناقب جابر میں حضرت جابر سے مروی ہے قال استغفر
لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ البعیر خمساً وعشرين مرة اس کی تشریح
کرتے ہوئے امام ترمذی فرماتے ہیں کان جابر قد قتل ابوا عبد اللہ يوم احد
وترک بنات فکان جابر یقولهن وینفق علیهن فکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
یبرج جابر ویرحمہ بسبب ذلک۔

حدیث عائشہ کی تاویل | بعضی شرطیں ایسی ہوتی ہیں کہ اس کا پورا کرنا انسان
کے اختیار ہی میں نہیں ہوتا جیسے غلام باندی اس

شرط پر بیچا کہ مشتری کے آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہوگا۔ ایسی شرطیں لغو ہوتی ہیں۔

تفسیر مظہری میں ہے "فمنها شرط لا یمکن للمشرط علیہ اتیانہ مثل شرط
ان لا یقع العتق باعتاق المشتري وان یکون ولأداء للبائع ومثل هذا الشرط
باطل لغو وان کان مائة شرط ومعتبر کأنه لم یکن" اس لئے کہ شرط کے ذریعہ
سے جو چیز پہلے سے مباح تھی اس کے کرنے کو واجب کیا جاسکتا ہے جو چیز فی نفسہ حرام ہو اسکو
شرط کے ذریعہ حلال قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ بلا شرط کے جو چیز جائز ہو وہی شرط لگانے
سے واجب ہوتی ہے اور اس کا مطالبہ صحیح ہوتا ہے اور اسی طرح کی شرط کے بارے میں
فرمایا گیا ہے "المسلمون علی شروطهم فما وافق الحق من ذلک" اور جس طرح
کی شرطیں پہلے ہی سے عرام ہیں شرط لگانے سے واجب نہیں ہوتیں تو اس کا مطالبہ بھی
نہیں ہوگا تو وہ مفضی الی المنازعة بھی نہیں ہوں گی اور نہ وہ مستلزم ربوا ہیں اس لئے
اس طرح کی شرط عند الاحناف بھی مفسد بیع نہ ہوں گی بلکہ وہ شرط لغو ہوگی جیسا کہ
"نہی عن بیع وشرط" کی حدیث میں شامی کا قول ذکر کیا جا چکا ہے۔ آپ نے پہلے اجازت
دی تاکہ بیع اس شرط کے ساتھ منعقد ہو جائے پھر آپ نے اسکو باطل کر دیا۔ یہ تو ایک طرح
کا خداع و دھوکہ ہوا اور امر باطل کی اجازت ہوئی اس کا متعدد جواب دیا گیا ہے۔

۱) حضرت بریرہ کی حدیث کے اندر امین کی روایت میں "اشتریہا و دعیم
یشترطوا ما شاءوا" (رواہ البخاری) یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ جن روایتوں میں
"اشترطی" آیا ہوا ہے یہ امر اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ تسویہ کیلئے ہے۔ اشترط و ترک

اشترط کے درمیان جیسے استغفر لہم ولا تستغفر لہم۔ یا اصبروا ولا تصبروا۔
لہذا واشترطی لہم الولاء کا مطلب ہے اشترطی لہم الولاء ولا تستدرطی۔
اسی لئے اس کے بعد آپ نے فرمایا فانما الولاء لمن اعتق۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں
کو پہلے بتا چکے تھے اور یہ بات معروف و مشہور ہو چکی تھی بریرہ کے مالکین پر یہ بات مخفی نہیں
تھی اسی لئے آپ نے تقریر میں زجر و توبیخ فرمایا۔ اگر پہلے سے خدا کا حکم نہ بتایا گیا ہوتا تو
آپ تقریر میں حکم کو بیان فرماتے نہ کہ زجر و توبیخ کرتے اس لئے کہ اصل تو اشیاء میں
اباحت ہے۔

اس تقریر پر یہ اعتراض ہی ختم ہو گیا کہ بریرہ کے مالکین بغیر اس شرط کے بیچنے پر راضی
نہیں تھے پھر کیسے آپ نے شرط کی اجازت دیکر بیچنے والوں کو دھوکہ دیا۔

(۲) فوراً و الامر اشترطی علی سبیل الزجر والتوبیخ غایۃ ما فی الباب
اخراج لفظہ الامر عن ظاہرہا وقد ورد خارجۃ عن ظاہرہا فی مواضع
یمتنع ان یراد بها ظاہر کقولہ اعملوا ما شئتم، قل اعملوا سیرى الله عملکم
فکانہ یقول اشترطی لہم فسیعلمون ان ذلک لا ینفعہم

(۳) امام نوویؒ اس شرط لگانے اور دھوکے کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ خاص اس
واقعہ میں اجازت دی گئی اور حقیقت ان کو یہ حق حاصل ہوا اسلئے یہ دھوکے کی بات
نہیں ہوتی پھر اس کو باطل قرار دیا گیا تاکہ لوگوں کی اس عادت کو ختم کرنے میں زیادہ
معین و مددگار ہو جیسے حجۃ الوداع میں حج کے احرام کی اجازت دی گئی پھر اسکو فسخ
کر کے عمرہ بتانے کا حکم دیا گیا کیونکہ اہل عرب عمرہ کو اشہر حج میں ممنوع قرار دیتے تھے
اسکو اچھی طرح ختم کیا جائے وقد تحتمل المفسدة العظيمة لتحصیل مصلحة
عظيمة۔

(۴) قد یجاب ان معنی اشترطی ترک المخالفة لما یشرطہ البائعون
وعدم اظہار النزاع كما یدل قولہ علیہ السلام دعیہم یشترطون
ما شاءوا وقد یعبر عن التری والتخلية بصیغة تدل علی الفعل فمعنی
اشترطی اسکتی و هذا مجاز قطعاً و هو استعارة تبعية شبه اشترطها
مع اضرار خلافہ بسکوتها وترکها من حیث ان کلامہا غیر نافع

فی الذی ارادہ البائع والقریۃ عقلیۃ وهو ان النبی علیہ السلام لا یخذ
(۵) لفظۃ الاشتراط بمعنی الا علام یعنی اعلیٰ بذلک انہ لا ینفع
امام احمد کے یہاں ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے منافی نہیں ہے اور اس میں بائع
یا مشتری کا نفس مبیع کے ذریعہ فائدہ ہو جیسے حضرت جابر نے مدینہ پر اس پر چڑھ کر
جانے کی شرط لگائی یا مشتری کپڑے کے خریدنے میں شرط لگائے کہ بائع اسکو دھلے
گایا سٹے گا اور وہ شرط ممنوع نہ ہو اس طرح کی دو شرط لگائی جاتے تو وہ مفسدِ عقد ہے
اور ایک شرط ہو تو جائز ہے "لا یحل سلف و بیع ولا شیطان فی بیع" والی حدیث
سے جو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جہدہ کے واسطے سے مروی ہے (اخرجه الخمسة الا ابن ماجہ)
اسی طرح ایک عقد میں دو شرط لگائی مثلاً میں اپنا مکان اس شرط پر بیچتا
ہوں کہ تم بھی اپنا فلاں سامان میرے ہاتھ فروخت کر دالسی شرط بائع لگائے یا مشتری
یہ بھی دو شرطوں کے حکم میں ہے جو مفسدِ عقد ہے مگر ابن تیمیہ وغیرہ "نہی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعة" اسی طرح "نہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم عن صفقتین فی صفقة" اور "لا یحل بیع و سلف ولا شیطان فی
بیع" ان تمام احادیث کا ایک ہی مطلب بیان کرتے ہیں۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی
حدیث جو ابوداؤد میں ہے "من باع بیعتین فی بیعة فلهما او کسهما او الربوا"
اس حدیث کیوجہ سے کہتے ہیں کہ اس سے مراد ایک خاص طرح کی بیع ہے جس کو "بیع عینہ"
کہا جاتا ہے جس میں کوئی شخص اپنا سامان دوکاندار کے پاس لے جا کر کہتا ہے کہ یہ سامان
مجھ سے دس روپے میں نقد خرید لو پھر میں تم سے اس سامان کو بیس روپے میں ادھار
خرید لوں گا مقصود دس روپیہ ادھار لینا تھا مگر وہ ادھار نہیں دیتا تھا اس کے لئے
اس نے یہ حیلہ کیا اور دوکاندار کا بھی مقصد دس کے بدلے بیس لینا ہے اب اگر ثمن لیتا ہے
تو ربوا لازم آئے گا اور اگر بیع کو فسخ کرتا ہے تو دیا ہوا فرض اوکس و انقص ہوا وہ لوگ کہتے ہیں
کہ شیطان میں شرط سے مراد بیع ہے شرط بمعنی مشروط ہے آپ کے منع کرنیکی وجہ یہی ہے
کہ وہ ذریعہ ربوا ہے اسی لئے آپ نے سلف و بیع ولا شیطان فی بیع کو ایک ساتھ ذکر

فرمایا ہے۔

فائدہ : اخاف کے یہاں مقتضائے خلاف جو شرط ہے اس کے مفسد ہونے کی

وجہ مفضی الی النزاع ہونا ہے نہ کہ سود اور ربوا کا پایا جانا۔ اس لئے کہ اگر سود اور ربوا کا پایا جانا یہ وجہ ہوتی تو عرف و رواج کی وجہ سے احناف اس کو جائز نہ کہتے۔ موجودہ دور میں بیع بالشرط کا کثرت رواج ہو رہا ہے تجارت کی سہولت کیلئے رواج کا انتظار نہ کرتے ہوئے ابتدائی ہی سے ایسی شرطوں کو جائز قرار دیا جائے تو کوئی قباحت نہ ہونی چاہئے۔
وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

باب جواز اقتراض الحيوان

حدیث ابو رافع وابو ہریرہ | استسلف من ساجل بکرا۔

البکر بفتح الباء: نوجوان اونٹ۔ رباعیًا: اونٹ کے جب چھ سال مکمل ہو کر ساتویں سال شروع ہو جائیں اور رباعی دانت نکلے تو مذکور رباعی اور مونث کو رباعیہ کہتے ہیں۔
خياركم محاسنكم قضاءً: محاسن محسن کی جمع ہے بفتح الیم۔ اور حسن کی بھی جمع ہے خلاف قیاس۔ زیادہ تر احاسنم آتا ہے اسلئے یہاں ذود و محذوف مانا جائیگا یعنی ذود و محاسنکم۔
ابو ہریرہ اور ابو رافع کی حدیث میں ایک ہی مضمون ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اونٹ ادھار لیا تھا۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت میں ہے کہ آپ نے لشکر کی تیاری کا حکم دیا تھا اونٹ ختم ہو گئے تھے تو صدقہ کے اونٹوں کی امید پر ایک اونٹ کے بدلے میں دو اونٹ دینے کے وعدہ پر لیا۔ آخرجہ بوداؤد۔

ان روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کیلی اور وزنی کے علاوہ حیوانات بھی ذمہ میں لازم ہوتے ہیں اس لئے اس کو ادھار لینا، قرض لینا، مسلم فیہ بنانا صحیح ہے یہی مذہب امام شافعی کا ہے، اور امام احمد کی بھی ایک روایت ہے جسکو ابن قدامہ نے ترجیح دیا ہے۔
امام ابو حنیفہ کے یہاں یہ ذوات الیم کے قبیل سے ہیں ذمہ میں لازم نہیں ہوتے اس لئے اس کو ادھار لینا دینا، مسلم فیہ بنانا صحیح نہیں ہے۔ استدلال میں سمرہ بن جندب کی روایت پیش کرتے ہیں۔ حسن بصری عن سمرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الحيوان بالحيوان نسيت۔ آخرجہ الاربعۃ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح۔ حسن کا سرف سے

سماع اس میں اختلاف ہے اس میں امام ترمذی فیصلہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں وسماع
الحسن عن سمرۃ صحیح کذا قال علی ابن المدینی وغیرہم۔ دوسری روایت
ابن عباس کی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نفی عن بیع الحيوان بالحيوان نسيته
رواہ البزار في مسنده وقال البزار ليس في الباب اجل اسناد امن هذا۔
اصل میں ثوری کے شاگردوں میں اختلاف ہو گیا ہے ایک شاگرد اس کو مرسلًا عن عمرہ
عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نقل کرتے ہیں اور دوسرا گرد متصلًا نقل کرتے ہیں اسی طرح
عمرہ کے شاگردوں میں اختلاف ہو گیا ہے، دو شاگردوں نے متصلًا اور دو شاگردوں نے
مرسلًا نقل کیا ہے۔ اسی طرح یحییٰ بن ابی کثیر کے ایک شاگرد علی بن مبارک نے مرسلًا
نقل کیا ہے۔ چونکہ ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے اسلئے یہ روایت متصلًا صحیح ہے تبسیری
روایت ابن عمر کی جسکو مسند احمد و طحاوی نے نقل کیا ہے اس حدیث کے بارے میں امام
ترمذی کہتے ہیں "سألت البخاری عن هذا الحديث فقال انما يدوى عن
زياد بن ابي جبیر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلًا" چوتھی روایت جابر بن
عبد اللہ کی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحيوان اثنین بواحد
لا یصلم نسا ولا بأس به یذا بید۔ اخرجه الترمذی من طریق حجاج بن
ارطاة وقال حدیث حسن۔ پانچویں حدیث مسند احمد بن حنبل اور طبرانی نے نقل کیا ہے
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نفی عن بیع الحيوان بالحيوان نسيته۔

ان تمام روایتوں سے حدیث فی الجملہ ثابت ہو جاتی ہے اسی لئے امام محمدؒ نے فرمایا کہ بیع
الحيوان بالحيوان نسيته کے عدم جواز میں بہت سے آثار پائے جاتے ہیں جس کے بعد
قیاس کی حاجت نہیں رہ جاتی ہے اس طرح سے جواز و عدم جواز کی احادیث میں تعارض
ہوا۔ اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ ربوانی البیع کی حرمت بعد میں نازل ہوئی ہے اور
اس لئے بھی کہ مبیع اور محرم کا تعارض ہے ایسی صورت میں محرم کو ترجیح دی جاتی ہے مانعت
ہی کا حکم راجح ہوگا اور ممانعت کی احادیث کو جانہیں سے ادھار پر محمول کرنا یہ تاویل نہیں
ہے بلکہ ایک طرح کی تحریف ہے۔ جواز کی احادیث کا ایک دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا
ہے کہ نبی علیہ السلام کا اونٹوں کو قرض لینا اپنی ذات کیلئے نہیں تھا بلکہ بیت المال کے لئے
تھا اور علماء حنفیہ کے یہاں بیت المال پر مجہول حق ثابت ہو سکتا ہے جس طرح بیت المال

کیلئے جہول حق ثابت ہوتا ہے۔

فیض الباری میں ہے کہ حیوانات ذمہ میں قضاۃ لازم نہیں ہو سکتے، اس کی علت منازعت ہے مگر قرض میں آدمی مسامحت کرتا ہے اس لئے منازعت نہ ہونے کی بنا پر یاد جائز ہوگا اس لئے کہ عقود و قسم کے ہیں۔ اول فی نفسہ معصیت ہیں، دوسرے منازعت کی بنا پر ممنوع قرار دیا گیا تو عدم منازعت کی صورت میں جائز ہوگا۔ رہ گیا تھوڑا بہت تفاوت تو بیع میں اس کا لحاظ ہوتا ہے اور قرض میں لوگ اس کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔

فقد مت علیہ ابل من الصدقة فامر ابارا فہ ان یقفہ الرجل بکرہ۔۔۔ صدقات کے اونٹ سے اس کے قرض کو ادا کرنا اس لئے تھا کہ آپ نے جہاد فی سبیل اللہ کیلئے قرض لیا تھا جیسا عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث میں گذرا۔ البتہ اس پر ایک اعتراض وارد ہوگا کہ بیت المال سے آپ نے اس سے بڑھیا اور عمدہ کس طرح دیدیا یہ تو تبرع ہوا اور صدقات کے منتظم کو اس سے تبرع کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ رواج و دستور کے مطابق بیت المال کے منتظم کو تصرف کا حق حاصل ہے اور اس قدر مسامحت جائز ہوگی لیکن بہتر جواب یہ ہے کہ آپ نے خود اپنے لئے قرض لیا تھا اور جب صدقات کے اونٹ آئے تو آپ نے اس کو خریدا جیسا ابو ہریرہ کی روایت میں ہے فاشترى ما لہ اس لئے یہ زیادتی آپ کے مال سے ہوگی بیت المال سے نہیں۔

قرض لینا آپ مغرم سے پناہ مانگتے تھے اللہم انی اعوذ بک من المغرم اور مغرم وہ دین ہی ہے۔ اسی طرح جو مقروض مرنے اور اس کے ادا کرنے کی کوئی صورت نہ ہوتی تو آپ اس کے جنازہ کی نماز نہیں پڑھتے تھے اس طرح قرض کے سلسلہ میں آپ بہت سی ترہیبی حدیثیں مروی ہیں۔ علماء نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ حاجت کی بنا پر قرض لینا جائز ہے اور آپ کا استعاذہ کرنا مدیون ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس سے جو اخلاقی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں کہ جھوٹ بولنے لگتا ہے، وعدہ خلافی کرنے لگتا ہے اس سے پناہ مانگی ہے۔ اسی طرح مطلقاً قرض لینے کے سلسلہ میں تہدید و ترہیب کی حدیثیں نہیں ہیں بلکہ ایک خاص طرح کے قرض کے باب میں مثلاً عدم ادائیگی کی نیت سے لینا، اور اس طرح کے دین کے باب میں تہدید وارد ہے۔

بَابُ بَيْعِ الْحَيَّوانِ بِالْحَيَّوانِ مُتَّفَاظِلًا

حدیث جابرؓ | ایک غلام مسلمان ہو کر آپکی خدمت میں آیا اور ہجرت پر بیعت ہوا، آپکو معلوم نہیں تھا کہ یہ غلام ہے آپ نے بیعت کر لیا۔ بعد میں اسکی مالک آیا اور اپنے ساتھ لے جانا چاہا تو آپ نے اس کو دو حبشی غلاموں کے بدلہ میں خرید لیا اس کے بعد آپ جب بھی بیعت کرتے تو تحقیق کر لیتے تھے کہ یہ غلام ہے یا آزاد۔

سوال :- کسی حربی کا غلام مسلمان ہو کر دارالاسلام میں چلا آئے گا تو آزاد ہو جائے گا صلح حدیبیہ اور غزوہ طائف کے موقع پر جو غلام مسلمان ہو کر آپ کے پاس چلے آئے تھے آپ نے ان کو ”مُحَمَّدٌ عَقَّارُ الشَّامِ“ فرمایا اور واپس کرنے سے انکار کر دیا۔ عبدہم اسلم فجامنا الی دارنا اور عسکرنا وکذلک لو خرج مرا غلام مولاہ فاسلم فی دارنا فالحکم کذلک بخلاف ما اذا خرج باذن مولاہ او بامرہ کحاجۃ فاسلم فی دارنا۔ (ہدایہ)

جواب :- کہا جائے گا کہ مالک پہلے سے مسلمان رہا ہو گا یا مالک نے اس کو اپنی فطرت سے بیجا ہو گا اسلئے نبی کریم علیہ السلام نے اسکو دو غلام کے بدلہ میں خرید کر آزاد کیا تاکہ اس کی ہجرت باقی رہے۔ اور اس کا مالک اگر مسلمان تھا تو اس کو اپنے وطن لوٹ کر جانے کی اجازت اسلئے رہی ہوگی کہ اسکی وطن میں ریکہ دین پر قائم رہنا ممکن ہوگا جسکی وجہ سے ہجرت ان پر فرض نہیں تھی اور اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ دونوں حبشی غلام جو آپ نے بدلہ میں دیا تھا مسلمان ہوں اور اگر مالک رہا ہو تو اس صورت میں دونوں غلاموں کو کافر مانا جائے گا۔

علت ربوا | اخاف کے یہاں علت ربوا قدر جنس ہے دونوں کے جمع ہونے کی صورت میں ربوا الفضل اور ربوا النسیۃ دونوں حرام ہیں۔ اور اگر ایک پایا جائے تو ربوا الفضل جائز اور ربوا النسیۃ حرام ہے۔ یہاں پر ایک غلام کو دو غلام سے بچنے میں صرف جنس پائی جا رہی ہے اسلئے ربوا الفضل جائز ہوا۔ شوافع و مالک کے یہاں علت ربوا ثمنیت یا مملوویت ہے ان دونوں میں سے کوئی علت نہیں پائی جا رہی ہے اس لئے ان لوگوں کے یہاں ربوا الفضل کے ساتھ ربوا النسیۃ بھی جائز ہوگا۔

بَابُ الرِّهْنِ

حضرت عائشہ کی چٹ | نبی علیہ السلام نے ایک یہودی سے غلہ ادھار خریدا اور اس کے پاس اپنی زرہ رهن رکھی۔ حضرت انس کی چٹ میں وہ غلہ شعیر ہے۔ حضرت عائشہ کی روایت کتاب الجہاد صفحہ ۴۹ میں تیس صاع جو کہ ہے "بثلثین صاعاً من شعیر" اور حضرت انس و ابن عباس کی روایت ترمذی میں "بعشرین صاعاً من طعام" ہے جس یہودی سے اپنے غلہ خریدا تھا اس کا نام ابو تم تھا اس غلہ کی قیمت ایک دینار تھی اور ادھار کی مدت ایک سال تھی۔ اخیر تک آپ اس کو نہ چھڑا سکے حضرت ابو بکر یا حضرت علی نے اسکو چھڑایا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم سے لین دین کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ اس وقت مسلمانوں کی دکانوں پر یا تو غلہ نہیں تھا یا مسلمان ہدیہ دینے کی کوشش کرتے یا پھر آپ نے بیان جواز کیلئے یہودی کی دوکان سے غلہ لیا اور قرآنی آیت "ان کنتم علی سفر فلم تجدوا کاتباً فہن مقبوضۃ" اس آیت کے حالت سفر میں رهن کا ثبوت ہو تلے اور حدیث سے حالت حضر میں بھی کا ثبوت ہو رہا ہے یہ حدیث دلیل ہوگی اس بات کی کہ آیت کے اندر سفر کی قید احترازی نہیں ہے۔

الرہن۔ لغت میں "حبس الشئ بای سبب کان" اور فقہاء کے یہاں کسی مال کو روکنا کسی ایسے حق کے بدلہ میں کہ اس حق کو اس شئی مرہون سے وصول کرنا ممکن ہو۔ اس مال کو رهن بھی کہتے ہیں اور مرہون بھی۔ رهن کہنا تسمیۃ للمفعول بالمصدر ہے۔ رهن دینے والے کو رامن اور لینے والے کو مرہن کہتے ہیں۔ ابراہیم نخعی نے سلم یعنی مسلم فیہ کے مقابلہ میں رهن رکھنے کو اسی حدیث سے ثابت کیا ہے۔ اسلئے کہ مسلم فیہ بھی ادھار ہے۔ آیت "اِذَا قَدْ مَنَّ بَدِیْنِ اِلٰی اَحَدٍ مِّنْکُمْ" میں آگے چل کر "فَرِهْنٌ مَّقْبُوضَةٌ" آیا ہے اور قَدْ اَیْنَمَ بَدِیْنِ عام ہے خواہ بیع ادھار ہو یا بیع سلم ہو۔ امام احمد کی ایک روایت میں بیع سلم میں رهن رکھنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ رب السلم کے ہاتھ مال ہلاک ہو جائے ایسی صورت میں رب السلم اپنے حق کو شئی مرہون سے وصول کرے گا اور ابو سعید خدری کی حدیث "من سلم فی شئی فلا یصرفہ الٰی غیرہ" سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم فیہ کے علاوہ کسی اور چیز سے وصول کرنا منع ہے۔

بَابُ السَّلَمِ

سلم اور سلف دونوں ہم معنی ہیں اس لئے کہ اس بیع میں راس المال پر مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ تسلیم کے اعتبار سے سلم اور تقدیم کے اعتبار سے سلف ہوا۔ سلم اسلام کا اسم مصدر ہے اور اسلام مسلم کی صفت ہے۔ اگر اس کو ملحوظ رکھا جائے تو اس کی تعریف ہوگی "شراء آجل بعاجل" اور بعض لوگ "بیع آجل (جو مسلم فیہ ہے) بعاجل (جو راس المال ہے) سے کرتے ہیں۔ بیع سلم کے صحیح ہونے کیلئے مسلم فیہ کی جنس، نوع، صفت اور مقدار کا معلوم ہونا شرط ہے تاکہ جہالت ختم ہو جائے اسی طرح مدت کی تعیین بھی ضروری ہے۔ بیع سلم میں اگر مسلم فیہ نقد ہو تو یہ بیع سلم امام شافعیؒ کے یہاں جائز ہے اس لئے کہ جب ادھار جائز ہے تو نقد تو بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "الی آجل معلوم" کا مطلب یہ ہے کہ جب ادھار ہو تو مدت کی تعیین ضروری ہے تاکہ نزاع نہ پیدا ہو جیسے کیل کی شرط کے ساتھ یا وزن کی شرط کے ساتھ معاملہ ہو تو کیل یا وزن کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

جہور علماء کہتے ہیں کہ جب مسلم فیہ نقد ہے تو یہ حقیقت میں بیع سلم نہیں ہے اس لئے کہ حدیث "لا تبع مالم یس عندک" کا تقاضہ تو یہ تھا کہ بیع سلم جائز نہ ہو مگر ان احادیث کی بناء پر جائز قرار دیا گیا ہے تو انہیں شرائط کے ساتھ جائز ہو گا جن کو ان حدیثوں میں بیان کیا گیا ہے۔ اصل میں لا تبع مالم یس عندک کے مفہوم میں اختلاف ہو گیا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس سے مراد کوئی معین سامان جو تمہاری ملکیت میں نہیں ہے اور نہ تم اس کے وکیل ہو اس کو بیچنے سے منع فرمایا گیا ہے اس سے مبیع مضمون فی الذمہ مراد نہیں ہے اور بیع سلم میں مسلم فیہ مضمون فی الذمہ ہو گا یا کوئی معین سامان جو اس کا ملوک ہے یا غیر ملوک مگر اس کا وکیل ہے اس لئے انکی تحقیق پر اس حدیث پر بیع سلم سے تعارض نہیں ہو گا۔ جہور علماء کہتے ہیں کہ جب کوئی خریدار کسی کے پاس آتا ہے تو اس کی غرض کسی خاص آدمی کی ملکیت کا مال نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی غرض مال مطلوب کی جنس ہوتی ہے کہ اس کو اس طرح کی کتاب یا اس قسم کا گہیہ چاہئے۔ اس کے بارے میں آپ نے فرمایا ہے کہ تم اس کے تسلیم کرنے پر قادر نہیں ہو اور وہ تمہارے ضمان میں ابھی نہیں آیا ہے اور تم اس سے پہلے نفع حاصل کرنا

چاہتے ہو تو ایسا نہ کرو اس میں غرر و خطر بھی ہے یعنی مضمون فی الذمہ سے منع فرمایا ہے اس لئے اس میں بیع سلم بھی داخل ہے۔ پھر بیع سلم کی احادیث سے بیع سلم کا استثناء ہوگا جس کی بناء پر سلم فی احوال ممنوع ہوگا۔ دوسری بات اگر سلم فی احوال ہو تو بیع کو معلوم ہونا چاہئے اور مجلس میں قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے مگر ختم پر قبضہ مجلس میں ہوگا جس سے یہ بیع بیع الکلی بالکالی سے نکل گئی اور جب بیع ادھار بھی نہیں ہے تو یہ حقیقۃً نقد بیع ہے۔ محض سلم کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اس لفظ کے استعمال سے سلم اصطلاحی نہیں ہوگا کیونکہ عقود میں الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔

باب تحريم الاحتكار

معمری حدیث "مَنْ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ" : خاطی کے معنی عاصی کے آتے ہیں گنہگار۔ بر خلاف مخطی کے کہ اس کے مفہوم میں گنہگار ہونا داخل نہیں ہے۔ اسی لئے مجتہد کو مخطی کہا جاتا ہے، خاطی نہیں کہا جاتا۔ احتکار کے معنی لغت کے اندر روکنے کے آتے ہیں۔ معمربابی انسانی خوراک کے علاوہ دوسری چیزوں کا احتکار کرتے تھے یہی حال ان کے شاگرد سعید بن المسیب کا بھی تھا۔ قال ابن عبد البر و آخرون انما كان يحكران الزيت۔ کوئی مسلمان خاص طور سے صحابی آپکی حدیث جانتے ہوئے آپ کے حکم کے خلاف نہیں کر سکتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ احتکار کی مانعت مخصوص چیزوں کے ساتھ ہے اور انسانوں کی خوراک کا احتکار بالاتفاق علماء کے ممنوع ہے۔ امام احمد اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ حرام احتکار احتکار فی الاقوات ہے۔ احتکار کے تحقق کیلئے فقہاء نے کچھ شرائط بیان کی ہیں۔ اپنی زمین کا غلہ روکے ہوئے ہو تو احتکار میں داخل نہیں ہے، اسی طرح سے دور دراز شہر سے لایا ہو تو اس کے ساتھ عام لوگوں کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ بھی احتکار میں داخل نہیں ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر عام طور سے اس شہر سے غلہ آتا ہو تو وہ احتکار میں داخل ہے۔ جو چیز روک رکھی ہے وہ لوگوں کی خوراک ہو یا جانوروں کی خوراک ہو وہ احتکار میں داخل ہے۔ بیکرہ الاحتکار فی اقوات الأدمین والبهائم اذا كان ذلك في بلد يضي الاحتكار باهلها فاما اذا كان لا يفي ولا بأس

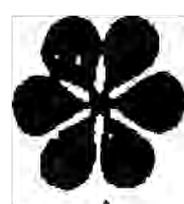
لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر وہ چیز جس کے روکنے سے لوگوں کو ضرر ہو وہ احتکار ہے
 ”كل ما اضر بالعامه حبسا فهو احتكار۔ (شامی) کیونکہ احتکار ممنوع ہونے کی وجہ واقعی
 ضرر کا ہونا ہے۔ ومن احتكر غلة ضيعة او ما جلب من بلد آخر فليس بمحتكر وقال
 محمد ما يجلب منه الى المصطفى الغالب يحرم الاحتكار فيه۔ بخلاف ما اذا كان البلد
 بعيدا لم تجز العادة بالحمل منه“ لیکن امام ابو یوسفؒ جہاں سے بھی لایا جائے اسکے
 احتکار کو مکروہ کہتے ہیں۔ امام احمد اور امام شافعی کے یہاں احتکار طعام ہی کے ساتھ خاص
 ہے۔ معمر بن عبد اللہ صحابی اسی طرح سعید بن مسیب کا مذہب بھی یہی ہے۔

قاعدہ سعید بن مسیب کا اعتراض کے جواب میں کہنا کہ اس حدیث کے راوی
 احتکار کرتے تھے اس لئے میں بھی احتکار کرتا ہوں اس سے ایک قاعدہ
 پر روشنی پڑتی ہے کہ راوی حدیث کا حدیث پر عمل نہ کرنا دلالت کرتا ہے کہ وہ حدیث منسوخ
 ہے یا اس میں تاویل و تخصیص کی گئی ہے۔

حدیثی بعض اصحابنا عن عمرو بن عون۔ غسانی صحیح مسلم میں چودہ^{۱۲} حدیث
 مقطوع بتلاتے ہیں انہیں میں سے ایک یہ بھی حدیث ہے۔ قاضی عیاض کہتے ہیں کہ اسکو
 مقطوع نہیں کہنا چاہئے بلکہ اس کا راوی مجہول ہے۔ امام مسلم کا اسکو ذکر کرنا متابعت
 کے طور پر ہے۔

بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْحَلْفِ فِي الْبَيْعِ

منفقة، ما ينفق به۔ اور محقة، ما يحق به۔ قسم کھانے کی وجہ سے بسا اوقات مشتری دھوکہ
 کھا سکتا ہے اور اسی طرح کثرت سے قسم کھانے سے خدا کے نام کی تعظیم میں کمی آتی ہے
 اور تجارت میں برکت کی بنیاد فرشتوں کی دعاؤں پر ہے۔ اس معصیت سے فرشتے
 بجائے دعا کے بددعا کریں گے جس سے برکت ختم ہو جائے گی۔



بَابُ الشُّفْعَةِ

شین کے ضمہ اور فار کے سکون کے ساتھ - یہ شفیع سے ماخوذ ہے جس کے معنی ملانے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے شفعت الشیٰ اذا ضمتہ۔ شفیع میں بھی اپنے حصہ کے ساتھ دوسرے کے حصہ کو ملانا ہوتا ہے اس لئے اس کو شفیع کہا جاتا ہے۔ اصطلاح فقہاء میں حق تملک البقعة جبراً علی المشتري بما قام علیہ۔ شفیع میں بائع کی ملکیت جس کو مشتری نے حاصل کیا ہے زبردستی شفیع کو دلائی جا رہی ہے لیکن حدیث میں ہے "لا ضرر ولا ضرار"۔ بائع نے شفیع کو نظر انداز کر کے ضرر پہنچا نیکی کی کوشش کی ہے اور مشتری کے نفع کو جو ختم کیا جا رہا ہے وہ حقیقت میں شفیع کے ضرر کو دور کرنا ہے اور جلب منفعت سے دفع مضرت مقدم ہے اور شفیع کی اصل شرکار اور پڑوسیوں سے ضرر کو دفع کرنا ہے۔

شفعہ کا ثبوت | مبیع کا عقار کی قبیل سے ہونا ضروری ہے یعنی جس کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہ ہو۔ اس سے مراد زمین ہے

اور زمین کے تابع ہو کر جو اس میں عمارت یا درخت ہے۔ عمارت کا ملکہ یا کٹا ہوا درخت منقولات میں سے ہے اور اس کے ساتھ لگا ہوا ہو تو زمین کے تابع ہے۔ حق شفیع زمین کے ساتھ اس سے بھی متعلق ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالک کا مذہب ہے امام شافعیؒ کے یہاں کھیتی اور پھل جو درخت پر ہوں شفیع کے اندر داخل نہیں ہیں۔

اموال منقولہ جمہور علماء کے نزدیک اس میں شفیع نہیں ہوتا ہے۔ امام احمد اور امام مالک کی ایک ایک روایت میں ہر مال میں شفیع ہوتا ہے منقول ہو یا غیر منقول۔ جمہور علماء کی دلیل "الشفعة فی کل ارض اور ربع او حائط" ہے۔ رواہ مسلم عن جابر ہے۔ اور سند بزار میں یہی حدیث "لا شفعة الا فی ربع او حائط" کے لفظ سے مروی ہے۔ اور ابو ہریرہ کی روایت "لا شفعة الا فی دار او عقار"۔ رواہ البیہقی۔ امام مالک اور امام احمد کی دلیل حضرت جابر کی حدیث "قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالشفعة فی کل شیء" میں کل شیء کے عموم سے ہے۔ جمہور علماء کہتے ہیں کہ کل شیء سے مراد کل شیء متعلق بالارض او الدار من الطرق والشرب وغیرہما ہے۔ قرینہ حضرت جابر کی سابق حدیث ہے۔ اسی طرح دوسری حدیث

الشفعة فیما لم یقسم فاذا وقعت الحدود وصفت الطرق فلا شفعة کا بھی تقاضہ ہے کہ مراد اس سے زمین ہو۔

ربیع :- رابر کے فتح اور رابر کے سکون کے ساتھ۔ اصل میں اس مکان کو کہتے ہیں جس میں موسم ربیع گزارا جائے پھر اس کا اطلاق ہر مکان پر ہونے لگا۔ حالط :- اس باغ کو کہتے ہیں جس کے چاروں طرف دیوار کھینچی ہو۔

جو عقار ناقابل تقسیم ہو اس میں شفعة کے ثبوت میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کا مذہب اور امام مالک و احمد کی ایک ایک روایت ہے کہ اس میں شفعة نہیں ہوگا۔ اور اخناف کا مذہب اور ایک ایک روایت امام مالک و احمد کی ہے کہ شفعة ہوگا۔ اخناف کہتے ہیں کہ حضرت جابر کی حدیث (الشفعة فی کل شئ)۔ اسی طرح دوسری روایت کل مال لم یقسم کا تقاضہ ہے کہ اس میں شفعة ہو اور حدیث الشفعة فیما لم یقسم الخ کی غرض اس بات کو بیان کرنا ہے کہ جب تقسیم ہو گئی تو شفعة ختم ہو گیا۔ اس بات کو بیان کرنا نہیں ہے کہ کس میں شفعة ہوگا کس میں نہیں ہوگا کہ کہا جائے کہ حدیث سے معکوم ہوتا ہے کہ شفعة منقسم میں نہیں ہوگا۔ نیز جب شفعة کی مشروعیت سے غرض ضرر کو زائل کرنا ہے تو غیر منقسم میں قابل تقسیم سے زیادہ ضرر ہے تو اس میں بدرجہ اولی شفعة ہونا چاہئے۔

سبب استحقاق شفعة | ائمہ ثلاثہ کے یہاں شرکت فی نفس المبیع ہے اور اخناف کے یہاں شرکت فی نفس المبیع یا شرکت فی حق المبیع پھر جو اسے اور اسی ترتیب سے شفعة حاصل ہوگا اور بعض علماء کے یہاں شرکت فی نفس المبیع اور شرکت فی حق المبیع ہی سبب ہے۔ قال العنبری والسوار ثبت بالشرکة فی المال وبالشرکة فی الطريق۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل | حضرت جابر کی حدیث "مَنْ كَانَ لَهُ شَرِيكٌ فِي رُبْعَةٍ أَوْ نَحْلٍ" اسی طرح دوسرا نقطہ ہے قضی رسول اللہ ﷺ کہ شرکت فی نفس المبیع کی وجہ سے شفعة ہوتا ہے۔ لیکن حضرت جابر کی حدیث بروایت ابولہم قضی رسول اللہ ﷺ کہ شرکت فی مال لم یقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة۔ رواہ البخاری والوداؤد والترمذی

جس سے مکھوم ہوتا ہے کہ جب حد بندی بھی ہو جائے اور راستے بھی الگ الگ ہو جائیں تب شفعہ ختم ہوتا ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہوگا کہ دونوں نہ ہوں یا ایک ہو ایک نہ ہو تو شفعہ ہوگا اسی مفہوم کو ابو داؤد اور ترمذی نے بروایت عبد الملک عن عطاء عن جابر نقل کیا ہے الجار احق بشفعۃ جارہ ینتظر بہا وان کان غائباً اذا کان طریقہما واحداً۔ لیکن ترمذی نے کہا قد تکلم شعبۃ فی عبد الملک من اجل ہذا الحدیث وعبد الملک ثقۃ مامون عند اهل الحدیث لا نعلم احداً اتکلم فیہ غیر شعبۃ من اجل ہذا الحدیث۔ یعنی شعبہ نے عبد الملک کی حدیث ابو الزبیر و ابو سلمہ کی حدیث کے مخالف جانا جس کی بنا پر عبد الملک پر کلام کر دیا۔ اسی طرح امام شافعی فرماتے ہیں "یخاف الا لیكون محفوظاً۔ ابو سلمہ حافظ و کذلک ابو الزبیر و لا یعارض حدیثہما بحدیث عبد الملک۔ اسی طرح بخاری نے کہا "ویروی عن جابر خلاف ہذا" حقیقت یہ ہے کہ عبد الملک کی حدیث اپنے دونوں ساتھیوں کے مخالف نہیں ہے۔ عبد الملک کی حدیث میں اس کے مفہوم مخالف کو بیان کیا گیا ہے اور اس کی تائید حضرت جابر ہی کی ایک دوسری حدیث "قضیۃ بالشفعۃ بالجوار" سے بھی ہوتی ہے جسکو نسائی نے نقل کیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث "اذا قسمت الارض وحدثت فلا شفعۃ فیہا" رواہ ابو داؤد و النسائی۔ اس میں حد بندی کے بعد شفعہ کی نفی کی گئی ہے اور حضرت جابر کی حدیث میں حد بندی کے ساتھ راستے بھی الگ الگ ہوں تب شفعہ کی نفی ہے۔ حضرت ابو رافع کی حدیث "الجار احق بسقبہ۔ رواہ البخاری و ابو داؤد و النسائی۔ سقب قرب کو کہتے ہیں۔ حدیث سمرہ "جار الدار احق بدار الجار و الارض رواہ ابو داؤد و النسائی و الترمذی و قال حدیث حسن صحیح اور حضرت انس کی حدیث "جار الدار احق بالدار رواہ النسائی۔ ان تمام روایتوں کو سامنے رکھنے کے بعد یہی تاویل کرنی پڑے گی کہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں حد بندی کے بعد جو فلا شفعۃ لہ ہے اس سے مطلق شفعہ کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ نفس مبیع میں شرکت کی بنا پر جو شفعہ تھا اس کی نفی ہے ورنہ ان روایتوں سے تعارض ہوگا جنہیں نفس مبیع کی شرکت کی بنا پر شفعہ کو ثابت کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضرت جابر کی حدیث میں جو فلا شفعۃ لہ ہے اس سے نفس مبیع یا حق مبیع میں شرکت کی بنا پر جو شفعہ ہوتا ہے اس کی نفی ہے ورنہ جار الدار والی حدیث سے تعارض ہوگا اور جار سے جار ملاصق

مراد ہے اس لئے کہ سب کے معنی قرب و ملاصقت کے ہیں اور بالاتفاق علماء کے جار غیر ملاصق کو شفعہ نہیں ملتا ہے اور حضرت ابو رافع نے حضرت سعد کے ہاتھ جس مکان کو فروخت کرتے وقت جار الدار احق بسبقہ پڑھا تھا اس میں وہ صرف جار ہی تھے شریک نہیں تھے اسلئے جار بمعنی شریک تاویل کرنا صحیح نہیں ہوگا چنانچہ حافظ ابن حجر، ابن منیر سے نقل کرتے ہیں کہ ابو رافع دو کمرے کے مالک تھے فاقضی کلامہ ان سعدا کان جاراً لابی رافع قبل ان یشتری منہ دارۃ لاشیئکاً اور لفظ احق سے مراد احق من کل احد نہیں ہے اس لئے کہ احق کی علت سب کو بتلایا گیا لہذا وہ احق ہوگا اس جس کو قرب و ملاصقت نہیں ہے اور مرسل شعبی الشفیع اولی من الجار والجار اولی من الجنب۔ یہ روایت اسی معنی کو متعین کر دیتی ہے۔

لایحلالہ ان یبیع حثے یوزن شیئکۃ ۱۔ جمہور علماء کے نزدیک اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے سے پہلے شفیع کو بتلادینا اور اس سے اجازت لینا مستحب ہے اسکے خلاف مکروہ تنزیہی ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں "فہو محمول عند اصحابنا علی الذب الی اعلامہ و کلاۃ بیعہ کراۃ تنزیہیۃ ولیس بحرام۔ اور لایحل میں کمال کی نفی ہے جیسے "لایحل صدقۃ لذی مرۃ قوی" میں ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ حلال بمعنی مباح ہے جسکے دونوں جانب برابر ہوتے ہیں اور بایں معنی مکروہ حلال نہیں ہے اسلئے کہ اس کا ترک رائج ہے اس لئے لایحل کہنا صحیح ہے۔ ویصدق علی المکرہ انہ لیس بحلال ویکون الحلال بمعنی المباح وہو مستوی الطرفین و المکرہ لیس بحلال مستوی الطرفین بل ہو رائج التکرار۔ یا یہ کہا جائے کہ بیع کا اخفار کرنا شفیع کو ضرر دینے کی نیت سے حلال نہیں ہے اس لئے کہ اخفار کا کوئی فائدہ نہیں ہے جب اس کو واقفیت ہوگی تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا پھر اخفار سے بجز قصد اضرار کے کچھ حاصل نہیں ہوا جو جائز نہیں ہے۔

فان رضی اخذ وان کما لا تزل۔ اگر شفیع کو بتلادیا اور اس نے اجازت دیدی اور اس کی اجازت کے بعد فروخت کیا تو کیا اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا؟ جمہور علماء اور ایک روایت امام احمد کی یہ ہے کہ حق شفعہ ساقط نہیں ہوگا امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ حق شفعہ ساقط ہو جائے گا "فاذا باع ولم یوزن فہو احق بہ" کا مفہوم مخالف یہی ہے کہ اجازت کے بعد وہ حقدار نہ ہو۔ اسی طرح ان شارترکہ کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے

ہیں جمہور علماء کہتے ہیں کہ بیچنے سے پہلے اسکو حق حاصل نہیں ہوتا ہے اس لئے اس اسقاط کا اعتبار نہیں ہوگا اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان کی شان یہ ہے کہ جب اس نے کہہ دیا ہے تو اب دوبارہ مطالبہ نہیں کرے گا لہذا یہ امید کے قبیل سے ہے نہ کہ اسقاط حق کے قبیل سے۔

بَابُ غَرَزِ الْخَشْبَةِ فِي جِدَارِ الْحَارِ

حضرت ابو ہریرہ کی حدیث | لَا يَمْنَعُ أَحَدُكُمْ جَارَكَ - ایک روایت میں ہے، "مَنْ سَأَلَ جَارَكَ أَنْ يَضَعَ فِي جِدَارِهِ خَشْبَةً فَلَا يَمْنَعُهُ" یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ پڑوسی اپنی ضرورت کی بنا پر سوال کرے اور جب اس کا کوئی ضرر نہیں ہے تو اجازت دیدینی چاہئے۔ جمہور علماء اسکو استحباب اور نہی کو کراہت تنزیہی پر محمول کرتے ہیں جیسے فکا تبوہم ان علمتم فیہم خیراً میں امر استحباب کیلئے ہے۔ یا اذا استاذنت احدکم امراتہ الی المسجد فلا یمنعہا میں مانعت تنزیہی پر محمول ہے اور لا یحل میں نفی کمال پر محمول ہے جیسے لا تحل الصدقة لذی مدرۃ سوی میں کمال کی نفی پر محمول ہے یعنی ایسا حرام نہیں ہے جیسا اغنیاء پر حرام ہے بلکہ ایسا حلال نہیں جیسا کسی عاجز کیلئے حلال ہے اسلئے کہ تو انا و طاقتور اپنی طاقت سے کما کر سوال سے مستغنی ہو سکتا ہے۔ سوال ترک کرنے میں کوئی ضرر نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں پر اس کو اجازت دینے میں کوئی ضرر نہیں ہے اس لئے اسکو اجازت دے دینی چاہئے لیکن امام احمد اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ یہ امر وجوب کیلئے ہے اور نہی تحریمی ہے اور ابو ہریرہ راوی حدیث ان کا میلان وجوب ہی کی طرف ہے اسلئے کہ ابو ہریرہ مروان کے قائم مقام مدینہ کے گورنر تھے اس وقت میں انھوں نے یہ حدیث لوگوں کو سنائی اس کے بعد فرمایا: "مالی اراکم معرضین واللہ لا رمین بہا بین اکتافکم" علامہ خطابی نے اس کا مطلب بیان کیا ہے کہ اگر تم اس حکم کو قبول نہیں کرو گے تو میں زبردستی اس لکڑی کو تم پر رکھ دوں گا یعنی عمل کراؤں گا اگرچہ اس کا دوسرا مطلب بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ میں تم کو اسکے ذریعہ کھڑکھڑاتا رہوں گا جیسے کوئی کسی کے کندھے پر مار مار کر غفلت سے بیدار کرے۔ اور اسی طرح

حضرت عمرؓ کے عمل سے بھی وجوب ہی کی بات مفہوم ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ اپنے زمانہ میں ضحاک بن خلیفہ کے کہنے پر محمد بن مسلمہ کی زمین میں زبردستی نہر نکلوائی تھی۔

باب تحريم الظلم و غصب الارض

سعید بن زید کی شہادت سعید بن زید کے خلاف اروی نامی عورت نے دعویٰ کیا تھا کہ سعید نے میری زمین کا کچھ حصہ لے لیا ہے اور میری کھیت کی مینڈ اپنی زمین میں داخل کر لیا ہے اس موقع پر حضرت سعید نے فرمایا کہ میں کیسے لے سکتا ہوں جبکہ میں نے یہ حدیث سن رکھی ہے اس کے بعد وہ زمین اسکو دیدیا اور یہ بددعا کی کہ اے اللہ اگر وہ جھوٹی ہے تو اسکو اندھا بنا دے اور اس کے گھر کو اسکی قبر بنا دے۔ خدا کی قدرت کہ اس کے بعد سیلاب آیا تو اروی کی زمین کی پرانی مینڈ ظاہر ہو گئی اور سب کو معلوم ہو گیا کہ حضرت سعید نے اروی کی زمین نہیں لی تھی اللہ نے اس کو اندھا بنا دیا اس کے گھر میں ایک کنواں تھا، جاتے ہوئے اس کنویں میں گر گئی اور مر گئی اور اسی میں اسکو دفن بھی کر دیا گیا اس کے بعد اہل مدینہ کسی کو بددعا کرتے تو کہتے "اعنی اللہ کعسی اروی"۔

قید شبر من الارض :- قید قاف کے کسرہ کے ساتھ مقدار کے معنی میں۔
طَوَّقَهُ اللّٰهُ اَيَّاهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ اَرْضَيْنِ :- اس سے معلوم ہوا کہ زمین سات ہیں۔ قرآن میں سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنْ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ جیسے آسمان اوپر نیچے سات اسی طرح زمین بھی اوپر نیچے سات ہیں۔

زمین کے طوق بنانے کا نیکام مفہوم (۱) اس مقدار ساتوں زمین کو کھودنے کا حکم دیا جائیگا پھر اللہ تعالیٰ مشیل طوق کے اس کی گردن میں ڈال دیگا، ایسی صورت میں اس کی گردن کو بڑا کر دیا جائیگا جیسا کافر کی ڈاڑھ کو بڑا کرنے کے سلسلہ میں احادیث وارد ہیں۔ یعلیٰ بن مرہ سے حدیث مروی ہے "ایما رجل ظلم شبرا من الارض كلّفه الله ان يحفره حتّٰی یبلغ اخر سبع ارضین ثم یطوّقه یوم القیامۃ حتّٰی یقضى بین الناس رواۃ"

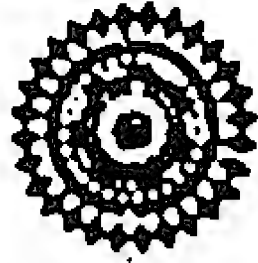
احمد والطبرانی باسانید ورجال بعضہما رجالٌ صالحٌ۔ جس طرح مال کی زکوٰۃ ادا نہ کی جائے تو اس مال کو گنجنے سانپ کی شکل بنا کر اس کے گلے کا ہار بنادیا جائے گا۔
(۲) اس مقدار ارض کو اس کے اوپر لا دیا جائیگا، اسی کو طوق سے تعبیر کیا گیا ہے جیسے کوئی اونٹ وغیرہ کی خیانت غلول کرتا ہے تو اس اونٹ کو اس پر لا دیا جائیگا اور اسی حالت میں میدانِ محشر میں آئے گا۔ یعلیٰ بن مرہ کی روایت کلف ان یحمل تراہما الی المحشر۔ رواہ احمد والطبرانی۔

(۳) اس مقدار زمین میں اس کو دھنسا یا جائیگا اسی کو طوق سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ابن عمر کی روایت میں ہے "خسف بہ یوم القیامۃ الی سبع ارضین۔"
(۴) اس کو طوق بنا کر گلے میں ڈالنے کا حکم ہوگا مگر کرنے سکے گا جس کی وجہ سے معذب ہوگا جیسے خواب میں کذب بیانی کرے تو جو میں گرہ لگانے کا حکم ہوگا۔
(۵) اس مقدار زمین کے غضب کا گناہ اس کو مثل طوق لازم ہوگا۔ والزمناہ طائشاً فی عنقہا۔ ممکن ہے کہ مختلف قسم کے غضب ہوں اور اس کے موافق یہ مختلف عذاب ہو۔
فائدہ :- سبع ارضین کے تحت میں امام نووی فرماتے ہیں "فمن ملک شیئاً من ہذہ الارض ملکاً و مات تحتہ من الطباق۔ یعنی آدمی ساتوں طبق کا مالک ہوتا ہے یہ حدیث ملکیت کے بار میں نص نہیں ہے۔ ملکیت کے بیان کرنے کیلئے اس حدیث کا سیاق نہیں ہے اس کا تذکرہ بطور سزا کے ہے اس لئے موجودہ زمانہ میں زیر زمین ریل گاڑی کا سسٹم بنایا جائے یا شہر بسایا جائے تو حکومت اس سلسلہ میں زمین کے حصہ کی کوئی ایسی حد مقرر کر دے جس سے اوپر والوں کو کوئی ضرر و نقصان نہ ہو تو حکومت کے لئے ایسا کرنا جائز ہوگا۔

بَابُ قَدَرِ الطَّرِيقِ إِذَا اخْتَلَفُوا فِيهِ

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث | اذا اختلفتم فی الطريق جعل عرضہ سلع اذرباً۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ اس سے چالو راستہ مراد نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ راستہ اگر سات ہاتھ سے زائد ہے تو اسے کسی کو کم کر نیکاح نہیں ہے۔

اسی طرح سے اگر کوئی اپنی مملوکہ زمین میں لوگوں کیلئے راستہ چھوڑنا چاہتا ہے تو یہ صورت بھی حدیث سے مراد نہیں ہے اسلئے کہ اس کی مقدار مالک کی صوابدید پر ہے۔ البتہ اس کیلئے چھوڑا رکھنا بہتر ہے۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اس سے مراد نیا راستہ بنانا ہے جیسے امام نے غانمین کے درمیان زمین کو تقسیم کر دیا اور وہ لوگ آنے جانے والے لوگوں کے لئے راستہ بنانا چاہتے ہیں، یا بنجر اور افتادہ زمین تھی امام نے کچھ لوگوں کے حوالے کیا وہ لوگ راستہ بنانا چاہتے ہیں تو باہمی رضامندی سے جتنا چاہیں راستہ کی مقدار متعین کر لیں۔ اختلاف کی صورت میں اس حدیث کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔



کتاب الفرائض

حدیث اسامہ و ابن عباس رضی و عمر و براثر و ابو ہریرہ
 فرض کے معنی مقرر و محدود کرنے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے میت کی مرضی پر ورثاء کے حصص کو نہیں چھوڑ دیا ہے۔ بلکہ از خود مقرر فرمایا ہے۔ اس لئے حصہ مقررہ کو فرض مفروض کہتے ہیں اور اس علم کے جاننے والے کو فارض اور فرضی کہتے ہیں۔ اسی طرح فرضی بھی کہتے ہیں۔

لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ۔

حدیث اسامہ بن زید

مسلمان اور غیر مسلم میں وراثت نہیں ہے۔ موانع ارث میں اختلاف دین بھی ہے۔ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ غیر مسلم مسلمان کا وارث نہیں ہوگا۔ اور مسلمان بھی غیر مسلم کا وارث نہیں ہوگا۔ اس دوسری صورت میں ارتداد پر اختلاف تھا۔ حضرت معاذ وغیرہ کا مذہب تھا کہ مسلمان وارث ہوگا اور ان حضرات کا استدلال الاسلام یَعْلُو وَلَا يُعْلَى عَلَیْہِ سے تھا۔ مگر یہ ان حضرات کا قیاس تھا۔ حدیث سے مراد فضیلت اسلام کو بیان کرنا ہے۔ ان حضرات کو یہ احادیث صحیحہ معلوم نہیں تھی۔ اگر معلوم ہوتی تو وہ یہ قول نہ کرتے، بعد میں اجماع ہو گیا ہے۔

مرتد حالت ارتداد میں مرے تو اس کا مسلمان وارث ہو گا یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک و شافعی کے یہاں وارث نہیں ہو گا اور اس کا مال بیت المال میں داخل ہو گا یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ مرتد ہونے سے پہلے کا مال اس کے مسلمان ورثہ میں تقسیم ہو گا۔ اور مرتد ہونے کے بعد جو کمایا ہے وہ بیت المال میں داخل ہو گا۔

حدیث ابن عباس رضی

الْحَقُّوْا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا تَرَكَتِ الْفَرَائِضُ فَلَاوَلَىٰ حِلٍّ ذَكَرَ
اولی کے دو معنی آتے ہیں۔ اقرب دوسرا حق۔ یہاں پر اقرب مراد ہے اس لئے کہ حق مراد لینے میں عبارت کا کوئی مطلب نہیں ہو گا اس لئے کہ حق کا علم نہیں ہے کہ کون ہے۔ رَجُلٌ تو مذکر ہوتا ہی ہے پھر ذکر کی قید کا کیا فائدہ ہے ؟ رجل کا اطلاق کبھی شخص کے معنے میں ہوتا ہے جو مذکر و مؤنث دونوں کو شامل ہے۔ اس وہم کو دور کرنے کیلئے ذکر کی قید لگائی اور اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنے کیلئے کہ استحقاق کا سبب مذکر ہونا ہے۔ ذوی الفروض اپنے اپنے حصص لینے کے بعد مردوں میں جو سب سے زیادہ میت سے قریب ہو گا۔ کل کا کل لے لیا۔ اقرب کے ہوتے ہوئے بعد حقدار نہیں ہو گا۔ اور ایسے شخص کو عصبہ بنفسہ کہتے ہیں یعنی مذکر رشتہ دار جس کو میت کی طرف نسبت کرنے میں مؤنث کا دخل نہ ہو۔ بایں طور کے اس کے درمیان اور میت کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو جیسے باپ اور بیٹا یا واسطہ ہو مگر مؤنث کا نہ ہو جیسے دادا پوتا۔ اس کے علاوہ عصبہ کی دو قسم اور ہے۔ ایک عصبہ بالغیر یعنی وہ مؤنث جو اپنے عصبہ ہونے میں دوسرے کی محتاج ہو اور وہ دوسرا عصبہ بن کر اس کا شریک ہو۔ اس قسم کی چار عورتیں ہیں۔ ۱، صلیبی لڑکی (۲) پوتی (۳) حقیقی بہن (۴) علاقہ بہن۔ جب ان چاروں میں سے کسی ایک کے ساتھ انکو عصبہ بنانے والا پایا جائے تو عصبہ بن جاتی ہیں اور للذکر مثل حظ الانثیین کے قاعد سے وارث ہوتی ہیں۔ عصبہ بالغیر میں غیر مذکر ہوتا ہے اور وہ لڑکا پوتا حقیقی بھائی اور علاقہ بھائی ہیں

عصبہ مع الغیر :- یعنی وہ مؤنث جو اپنے عصبہ ہونے میں غیر کی محتاج ہو مگر وہ غیر اس کے ساتھ عصبہ نہ بن سکے۔ یعنی میت کی حقیقی اور علاقہ بہن جن کا بھائی موجود نہ ہو اور وہ صلیبی لڑکی یا بھتیجی کے ساتھ ہوں تو بہن عصبہ ہونے کی بنیاد پر وارث ہوگی۔ لڑکی اور

اور پوتی ذوی الفروض ہونے کی بنا پر اپنا اپنا حصہ لے لیں گی باقی ماندہ بہن کا ہو گا۔ اور عصبہ مع الغیر میں وہ غیر مؤنت ہے اور وہ لڑکی اور پوتی ہے۔ یہ اگرچہ ذوی الفروض ہیں مگر بہن کے عصبہ ہونے کے لئے ان میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے اور جب لفظ عصبہ بولا جاتا ہے تو اس سے عصبہ بنفہ مراد ہے۔

حدیث جابرؓ | حضرت جابرؓ بیمار ہوئے، نبی کریم علیہ السلام اور ابو بکرؓ پیدل ان کی عیادت کیلئے تشریف لے گئے، جب پہنچے تو انکو بے ہوش پایا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اپنے وضو کے پانی سے انکو چھینٹا دیا۔ اس وضو کے پانی سے مراد وضو کا باقی ماندہ پانی ہے۔ بعض نے اعضاء سے گرنے والا پانی جو مائے مستعمل ہے مراد لیا ہے، تو مائے مستعمل کی طہارت ثابت ہوگی۔ جمہور کا یہی مذہب ہے اور حنفیہ کے یہاں فتویٰ اسی پر ہے۔

حضرت جابرؓ کو ہوش ہوا تو انھوں نے کہا کہ میرا وارث کلالہ ہے اپنے مال کے سلسلہ میں کیا کروں تو آیت میراث "یستفتونک" نازل ہوئی۔

سفیان بن عیینہ عن ابن المنکدر کی روایت میں نزلت آیت المیراث یستفتونک ہے اور سفیان ثوری عن ابن المنکدر کی روایت میں آیت المیراث ہے۔ شعبہ کی ایک روایت میں آیت المیراث، دوسری روایت میں آیت الفرائض ہے۔ شعبہ نے ابن المنکدر سے سوال کیا کہ آیت میراث سے مراد "یستفتونک" والی آیت ہے؟ تو انھوں نے کہا ہکذا انزلت۔ مگر ابن جریج عن ابن المنکدر کی روایت میں فنزلت یوصیکم اللہ ہے۔ آیت کی تعیین میں اختلاف اور تعارض ہے۔

سندھی کہتے ہیں کہ اصل روایت نزلت آیت المیراث یا نزلت آیت الفرائض، بعض رواۃ نے جب اپنی طرف سے تعیین کی تو ان سے غلطی ہو گئی۔ قال لا یخفی ما بین الحدیث من التعارض فی بیان الآیۃ النازلۃ ولعل سبباً ان بعض الرواۃ لیسوا بآیت المیراث بینوہا من عند انفسہم فوقعوا فی الخطأ ونشأ منہ التعارض۔ انتہی۔

شاید اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہو کہ یوصیکم کے بعد کلالہ کا تذکرہ اور آخر سورت یعنی یستفتونک میں بھی کلالہ کا تذکرہ ہے۔ یوصیکم اللہ کہنے والے کا مقصد خاص یہ آیت

نہیں ہے بلکہ اس کے بعد کلامہ والی آیت ہے جسکو یوحیٰ کلمہ اللہ سے تعبیر کر دیا۔ ورنہ یوحیٰ کلمہ اللہ کا شان نزول تو دو سراقصہ ہے۔

کلامہ - اس کا اطلاق ایسے وارث پر ہوتا ہے جو ماں باپ اور اولاد کے علاوہ ہوں۔ اس وقت یہ کلامہ اکلیل سے ماخوذ ہوگا یا تکلل سے ماخوذ ہوگا۔ اکلیل میں سر کا چاروں طرف احاطہ ہوتا ہے اوپر سے نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ رشتہ دار میت کا احاطہ کئے ہوتے ہیں۔ اور طرف اعلیٰ یا اسفل میں نہیں ہوتے۔ اور تکلل کے معنی ایک طرف ہونیکے ہیں یہ لوگ عمود نسب میں نہیں ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ کل سے ماخوذ ہے جس کے معنی دور ہونیکے ہیں۔ اسی سے بعد مسافت کی وجہ سے ٹھکنے کے معنی بھی آتا ہے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ کلامہ کا اطلاق اس میت پر ہوتا ہے جس کے نہ اولاد ہو نہ باپ۔

حدیث عمرؓ | کلامہ کی تحقیق میں عمر بن الخطاب کو اشکال تھا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بار بار پوچھا یہاں تک کہ ایک مرتبہ آپ نے اپنی انگلی ان کے سینہ پر رکھ کر کہا، سورۃ نسا کی آخری آیت جو موسیٰؑ کے گرام میں نازل ہوئی ہے اس کے ساتھ ملا کے اس سے پہلے والی آیت جو کلامہ کی ہے غور کرو سمجھ میں آ جائیگا۔
عمر بن الخطاب نے کہا کہ کلامہ کے سلسلہ میں ایک واضح فیصلہ کروں گا اس کے بعد لوگوں کے درمیان اس کو اس قدر مشہور کروں گا کہ عالم جاہل سب لوگ اس سے واقف ہو جائیں۔

روایت برائہؓ | آخر آیت - حضرت برائہ کی روایت میں قرآن کریم کی آخری آیت باعتبار نزول یستفتونک قل اللہ یفتیکم ہے۔ آخر ما نزل کے سلسلہ میں نبی کریم علیہ السلام کا کوئی قول موجود نہیں ہے صرف صحابہ کے اقوال ہیں۔ ابن عباس سے مروی ہے کہ باعتبار نزول آخری روایت سورۃ بقرہ کی آیت واتقوا یومًا ترجعون فیہ الی اللہ ہے اخرجہ النسائی۔ بلکہ ایک دوسری روایت میں ہے کہ اس آیت کے نزول کے نو دن بعد آپ کی وفات ہو گئی۔

ایک قول کے مطابق ”وَذُرُّوْا مَا بَقِیَ مِنَ الدِّیْنِ“ والی آیت ہے اور ایک قول کے مطابق اِذَا تَدَايَسْتُمْ بَيْنَ الْاِجْلِ مَسْحٰی والی آیت۔ ان تینوں قول کا حاصل ایک ہی ہے۔ کسی نے ایک ٹکڑے کو لیا، کسی نے دوسرے کو اور کسی نے تیسرے کو اسمیں

زیادہ رائج و اتقوا ایو ما تر جعون والی آیت ہے۔ ایک قول کے مطابق فاستجاب
لہم ربہم ائی لا اُضییۃ عمل عامل منکم سورۃ آل عمران ہے۔ مگر اس میں آخر
سے آخر مطلق مراد نہیں ہے بلکہ عورتوں کے سلسلہ میں جو تین باتیں مذکور ہیں ان میں یہ
آخر ہے۔ ایک قول کے مطابق من یقتل مومنًا متعمداً ہے مگر یہ بھی آخر مطلق نہیں
ہے بلکہ قتل کے سلسلہ میں آخری آیت ہے۔ الغرض اس طرح دس اقوال ہیں۔ اسی میں
سے ایک یستفتونک والی آیت بھی ہے مگر یہ بھی آخر مطلق نہیں بلکہ مسئلہ میراث میں
آخر آیت ہے۔ آخر القرآن باعتبار نزول علی الاطلاق رائج قول کے مطابق و اتقوا ایو ما
تر جعون فیہ الی اللہ والی آیت ہے۔

حدیث ابو ہریرہؓ | میت مدیون کے جنازہ کی نماز
دین کی دو قسم ہے۔ ۱۔ دین ماذون ۲۔ دین غیر ماذون۔

۱۔ دین غیر ماذون:۔ ابو ہریرہؓ کی حدیث بخاری میں من اخذ اموال الناس
یرید استلافہا۔ یا ناق حق امور کیلئے دین لیا، یا ناق جائز طریقہ پر لیا۔
۲۔ دین ماذون جیسے اخذ اموال الناس یرید اداءھا "یا اور جائز امور
کیلئے صحیح طریقہ پر لیا ہو

ابتداء اسلام میں نبی علیہ السلام نے احتیاط کی کہ مباد الوگ غلط طریقہ پر قرض لیں
اور حقوق ان کے ذمہ آ پڑیں اسلئے نماز جنازہ پڑھانے سے پرہیز کیا تاکہ لوگ حقوق العباد
کے بارے میں احتیاط کریں اس لئے کہ جس دین کی خدائے ذمہ داری نہیں لی ہے
وہ مدیون اپنے دین میں مجبوس ہوگا۔ ادھر آپؐ کی نماز باعث سکون ہوتی ہے۔ ان
صلواتک سکن لہم اس لئے ابتداء میں لوگوں کو محتاط رہنے کیلئے آپؐ نے ہر طرح
کے مدیون پر جنازہ کی نماز کو ترک کر دیا تھا۔ تو حضرت جبریلؑ وحی لائے "انما
الظالم فی الدیون السی حملت فی البغی والاسراف فاما المتعفف ذوعیال
فانا ضامن لہ" اودی عنہ من روایت ابن عباس قال المحاذی بعد اخرجہ
لاباس بہ فی المتابعات۔ (فتح الباری، کتاب الکفارات)

ادھر فتوحات بھی ہونے لگیں تو آپؐ نے سب کے جنازہ کی نماز پڑھانی شروع کر دی اور
بیت المال سے دین ادا کرتے تھے۔ اس لئے کہ ادا مدیون بھی بیت المال کے مصارف

میں داخل ہے۔

ضیاع مصدر معنی میں اسم فاعل کے یا ذو ضیاع کے معنی میں۔ مراد اس سے چھوٹے بچے جن کی دیکھ بھال کرنے والا کوئی نہ ہو۔ کل، ثقل و بوجھ مراد عیال ہیں۔

کتاب الہبۃ

(تملیک العین للحال بلا شرط عوض کراہۃ شئ الانسان ما تصدق بہ من تصدق علیہ)

حدیث عمر رضی اللہ عنہ | حضرت عمرؓ نے ایک مجاہد کو گھوڑا صدقہ کیا تھا۔ اس نے گھوڑے کی دیکھ بھال ٹھیک سے نہیں کی۔ اور وہ فروخت کرنا چاہتا تھا اور حضرت عمرؓ کو سستے دام میں دیدینا چاہا انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا آپ نے منع فرمادیا "لا تعد فی صدقتک فان العائد فی صدقتہ کا الطبع یعود فی قبضہ"۔

حمل علی فرس فی سبیل اللہ :- اس سے مراد جہاد کیلئے صدقہ کے طور پر دینا ہے، وقف مراد نہیں ہے ورنہ اسکو بیچنا اور حضرت عمرؓ کو خریدنا صحیح نہ ہوتا۔ اگر تاویل کی جائے کہ قابل انتفاع نہیں تھا اس لئے بیع کیا تو صحیح نہیں اسلئے کہ کم قیمت پر بیع کرنا اور خریدنا صحیح نہیں ہوگا اس لئے یہ حمل تملیک تھا نہ کہ حمل وقف تھا۔

لفظ حمل کا استعمال عاریۃ دہبہ و صدقہ و وقف سب پر ہوتا ہے۔ نیت سے کسی ایک کی تعیین کی جائے گی، اور نیت نہ ہو تو عاریۃ کا ادنیٰ درجہ ہے اس کا ثبوت ہوگا۔

صدقہ اور ہدیہ میں فرق | ہبہ، صدقہ، عطیہ متقارب المعنی ہیں۔ سب میں فی الحال تملیک بلا عوض ہوتی ہے۔ ہدیہ و صدقہ میں فرق یہ

ہے کہ اللہ کی رضا اور اس کا قرب مقصود بالذات ہو تو صدقہ ہے اور جسکو دیا جا رہا ہے اس سے محبت اور اس کا قرب مقصود بالذات ہو تو ہدیہ ہے۔ حضور علیہ السلام ہدیہ استعمال کرتے تھے اور صدقہ آپ کیلئے حرام تھا۔ عبدالرحمن بن علقمہ ثقفی کی روایت سنائی میں ہے کہ ثقیف کا وفد آیا تو کچھ سامان لایا تھا۔ آپ نے فرمایا "ہدیۃ ام صدقۃ فان کانت ہدیۃ فانما یبتغی بہ وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"

وقضاء الحاجة وإن كانت صدقة فأنما يبتغي بها وجه الله قالوا بل هدية فقبلها إلى آخره۔

اپنے صدقہ کو خریدنا | جمہور علماء کے یہاں مکروہ تنزیہی ہے جس چیز کو اللہ کی واسطے دیدیا۔ اس سے تعلق بالکل ختم کر دینا چاہئے جس طرح جو لوگ قبل فتح مکہ ہجرت کر گئے تھے آپ نے انکو مکہ میں مقیم ہونے سے منع فرمایا۔ آپ نے خریدنے کو رجوع فرمایا جب وہ خود فروخت کر لیا تو ضرور شراحتوری میں کچھ نہ کچھ کم کر دینا چاہئے ہاں اگر صدقہ کیا ہو امال بلا قصد و ارادہ کے آجائے جیسے اس عورت کے بارے میں آپ نے فرمایا، جس نے اپنی ماں کو جاریہ کا صدقہ کیا اور اس کی ماں مر گئی، وراثت میں اس کو وہ جاریہ ملی۔ آپ نے فرمایا: وجب اجرک ورجعت الیک فی الميراث

باب تحريم الرجوع في الهبة بعد القبض

ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث | العائد فی ہبۃ کا الکل یقیئ شتم یعود فی قبضہ۔

ائمہ کے مذاہب :- امام شافعی اور امام احمد کے یہاں ہبہ کے بعد صرف باپ کو رجوع کا حق ہے اور یہی ایک روایت امام مالک کی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے یہاں اگر مانع رجوع موجود نہ ہو تو رجوع کرنا صحیح ہے مگر یہ رجوع مکروہ تحریمی ہے یا تنزیہی۔ صحیح الرجوع فیہا بعد القبض مع انتفاء مانع، وان کرہ الرجوع تحریمًا وقیل تنزیہًا۔ اور مانع رجوع سات ہیں۔ جس میں سے ایک ذی رحم محرم ہونا ہے، ازدواجی تعلق ہے، ہبہ کا عوض اور بدل دے دینا ہے۔

شافعی نے زملی سے ان کے والد کا شعر نقل کیا ہے

منع الرجوع من المواهب سبعة فزیادة موصولة موت عوض
وخرجها عن ملك موهوب له زوجية قرب هلاك قد عرض
ائمہ ثلاثہ کی دلیل ابن عباس کی مذکورہ فی الباب حدیث جس میں سے کر کے چاٹنے کے مشابہ قرار دیا گیا ہے اور ابن عمر کی حدیث اور ابن عباس کی حدیث لا یجوز

للرجل ان يعط العطية فيرجع فيها الا الوالد فيما يعطى ولداً۔ اخرجہ الخمسة اور نعمان بن بشیر کی حدیث جو ابھی آرہی ہے۔ اس حدیث میں ان کے باپ نے ہدیہ دیا تھا، آپ نے فرمایا "فارجعة"

امام صاحب کی دلیل | حدیث ابو ہریرہؓ۔ الرجل احق بہبتہ مالہ یشب منها اخرجہ ابن ماجہ۔

ابن عباسؓ کی حدیث۔ من وھب ہبۃ فهو احق بہبتہ مالہ یشب منها۔ اخرجہ الطبرانی۔ ابن عمرؓ کی حدیث۔ من وھب ہبۃ فهو احق بہا مالہ یشب منها اذا كانت الہبۃ لذی رحم محرم لم یرجع فیہا اخرجہ الحاكم وقال صحیح علی شرط الشیخین وصحہ ابن حزم۔ وعن سمرة بن جندب اذا كانت الہبۃ لذی رحم محرم لم یرجع فیہا اخرجہ الحاكم وقال صحیح علی شرط البخاری واقرہ الذہبی۔ حضرت عمرؓ کا قول۔ من وھب ہبۃ لصلۃ رحم او علی وجہ صدقہ فانہ لا یرجع فیہا ومن وھب ہبۃ یری انہ اراد بہا الثواب فهو علی ہبتہ یرجع فیہا اذا لم یرض منها۔ (موطا امام مالک)

سمرة بن جندب کی روایت کے مطابق ایک روایت مرفوعاً ابن عباس سے بھی ہے۔ یہ سب روایتیں دلالت کرتی ہیں کہ صدقہ ثواب کی نیت سے دیا جاتا ہے اور زوجہ محرم کو دینا حق قرابت کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس لئے دیتے ہیں کہ ثواب ملے گا۔ حق قرابت ادا ہو گیا اور اس کا بدل مل گیا اس لئے رجوع کرنے کا حق نہیں رہے گا۔ اور جب اجنبی کو کیا ہے تو اس کا ابھی بدل نہیں ملا ہے اس لئے اس کو رجوع کرنے کا حق ہو گا جیسا حضرت عمرؓ کا قول ہے۔ اسی طرح حضرت علیؓ سے بھی منقول ہے "الواھب احق بہبتہ مالہ یشب منها" اور ابوالدرداء سے روایت ہے کہ واھب تین طرح کے ہیں۔ جس نے ہبہ کیا اور بدل کا مطالبہ نہیں کیا وہ صدقہ کی طرح ہے اس میں رجوع نہیں کرے گا۔ دوسرا واھب وہ ہے کہ ہبہ کے بعد مطالبہ کرے اگر اس کا بدل لے لیا تو اس کو رجوع کرنا حق نہیں ملے گا۔ اور بدل نہیں ملا تو اس کو رجوع کرنا حق ہو گا۔ تیسرا واھب وہ ہے جس نے ہبہ کیا بدل کی شرط کے ساتھ تو یہ موہوب لے کی گردن پر دین ہے۔ زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی طحاوی حضرت فضالہ کے پاس دو آدمی ایک شکر کے سلسلہ میں جھگڑتے

ہوئے آئے۔ ایک نے کہا میں نے اس کو ایک شکر (باز) ہبہ کیا ہے۔ میں اس کا بدل چاہتا ہوں۔ دوسرے نے کہا میں نے تم سے مانگا نہیں تھا۔ تم نے خود بخود دیا تھا۔ حضرت فضالہ نے کہا اس کو واپس کر دو اور کہا ہدیہ دیکر عورتیں واپس لیتی ہیں اور بدتر لوگ۔

(طحاوی شریف) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مثل الذي يسترد ما وهب كمثل الكلب يقي فياكل قيئه، فاذا استرد الواهب فليوقف فليعرف بما استرد ثم ليدفع اليه ما وهب. (ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ)

جو ہدیہ دیکر واپس لے اس کی مثال کتے کی سی ہے جو قے کرتا ہے اور اس کو چاٹتا ہے اب جو کوئی واپس لے تو پہلے اس کو روک دیا جائے اور بتلایا جائے کہ کیسی چیز واپس لیتے ہو پھر اس کا ہدیہ واپس کیا جائے۔ ان تمام احادیث کی روشنی میں امام صاحب کہتے ہیں کہ کتے کر کے چاٹتا ہے۔ کتا غیر مکلف ہے اس کے فعل کو حلال و حرام نہیں کہا جاسکتا ہے اس لئے کہ احکام مکلفین کے افعال کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس لئے اس کی حرمت ثابت نہ ہوگی۔ بلکہ اس کی شناعیت اور گھناؤنا پن ثابت ہوگا جس طرح آپ نے کسب حجام کو خبیث کہا اس کے باوجود وہ حرام نہیں ہے اور لایمحل ایسا ہی ہے جیسا لا یحل الصدقة لذی مودة سوی ہے۔ یعنی پورے طور سے حلال نہیں ہے۔ اور جس روایت میں والد کا استنثار ہے وہ استنثار متصل نہیں ہے بلکہ منقطع ہے کہ والد کو بیٹے کے مال میں ضرورت کے وقت تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اور اسی موقع کیلئے فرمایا گیا ہے ”انت و مالک لا بیئک“۔

باب کراہیۃ تفضیل بعض اولادہ فی العبۃ

نعمان بن بشیر اور جابر کی حد | نعمان بن بشیر کی ماں عمرہ بنت رواحہ نے اپنے شوہر بشیر سے کہا کہ میرے لڑکے نعمان بن بشیر کو

کوئی چیز ہدیہ میں دو۔ بعض روایت میں باغ کے ہدیہ کی بات ہے۔ اور بعض روایت میں غلام کے ہبہ کرنے کی بات آتی ہے۔ نعمان بن بشیر کے والد سال بھر تک مال مٹول کرتے رہے پھر ان کی رائے ہوئی کہ ایک غلام ہبہ کریں تو انکی بیوی نعمان کی ماں نے

کہا کہ اب تو آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر گواہ بناؤ تب تو بات بنے گی ورنہ نہیں
نعمان کے باپ بشیر اپنے بیٹے نعمان کو لیکر حضور کے دربار میں گئے اور قصہ بیان کیا۔
حضور نے دریافت فرمایا تمہارے اور بیٹے ہیں؟ انھوں نے فرمایا ہاں اور بیٹے ہیں۔ آپ نے
پوچھا اور لڑکوں کو بھی اس طرح سہ کیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ نہیں آپ نے فرمایا کہ کیا تم اس
بات کو نہیں چاہتے کہ سب لڑکے تمہارے ساتھ یکساں سلوک کریں جیسے یہ تم سے حسن سلوک
کرے اسی طرح دوسرے لڑکے بھی اسی طرح حسن سلوک کریں تو انھوں نے کہا کہ کیوں نہیں
یہ خواہش تو ضرور ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا اللہ سے ڈرو اور اولاد کے درمیان عدل و
انصاف کیا کرو۔

قصہ ایک ہے روایت بالمعنی کی وجہ سے الفاظ میں اختلاف ہے ارجعہ فارددة
وانیس کردو۔ تو کسی میں "فلا تشہدا اذا فانی لا اشہد علی جور تو کسی میں فاشہد
علی ہذا غیری ہے۔ مجھ کو گواہ مت بناؤ میں ظلم پر گواہ نہیں بناؤ دوسرے کو گواہ بناؤ۔
کسی روایت میں فلیس یصلح ہذا وانی لا اشہد الا علی حق۔ یہ مناسب نہیں ہے
میں تو صحیح بات پر گواہ بنتا ہوں۔

اولاد میں باہم تفاضل کا حکم اور ائمہ کے مذاہب اگر اولاد میں تفاضل

کیا تو باتفاق ائمہ اربعہ یہ کمی بیشی بلا کراہت صحیح ہے جیسے ایک اولاد محتاج دوسری غیر محتاج
یا کوئی اپاہج یا اندھا ہے یا ایک تحصیل علم میں مشغول ہے یا ان میں سے کسی کے بارے
میں اپنے فسق و بدعت میں خرچ کرنے کا اندیشہ ہے۔ فان خص بعضهم لبعض
یقتضی تخصیصاً مثل اختصاصہ بحاجۃ او ضمانۃ او عی او کثرۃ عائلۃ او اشتغال
بالعلم ونحوہ من الفضائل او حرۃ عطیتہ عن بعض ولدہ لفسقہ او بدعتہ او
لکونہ بما یاخذہ علی معصیۃ اللہ او ینفقہ فیہا فقد روی عن احمد ما یدل
علی جواز ذلک لقولہ فی تخصیص بعضهم بالوقف لا بأس بہ اذا کان لحاجۃ
والکہا اذا کان علی سبیل الاثرۃ (المغنی ص ۶۵)

حضرت ابو بکر صدیق نے اپنی اولاد میں حضرت عائشہ کو دیا دوسرے کو نہیں دیا۔ اسی
طرح حضرت عمر نے اپنی اولاد میں ایک کو دیا دوسرے کو نہیں دیا۔

اگر اولاد کے درمیان عطیہ و ہبہ میں بلا وجہ شرعی تفاضل کیا تو امام احمدؒ کے یہاں ہبہ صحیح ہے مگر واپس کرنا واجب و لازم ہے "فان خص بعضهم او فاضل بينهم فيها انشتم و وجبت عليه التسوية باحد امرين امارد ما فضل به البعض و اما اتمام نصيب الآخر (المغنی ص ۶۶۴)

اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں واپس کرنا لازم و واجب نہیں بلکہ قضاء جائز اور دیانہ مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں اضرار و نقصان کے قصہ سے ناجائز و رنہ مع الکلیہ جائز ہوگا۔ امام احمدؒ کی دلیل نعمان بن بشیر کی حدیث ہے۔

جمہور علماء کہتے ہیں کہ واقعہ ایک ہے، اس کے الفاظ مختلف ہیں۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ہبہ تام ہو چکا تھا اس لئے آپؐ نے فرمایا "فارجعه" اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ابھی ہبہ تام نہیں ہوا تھا۔ حدیث جابر عنہ وسلم قالت امرأة بشیر انحل ابني غلاماً اشهد لي رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الى اخرة۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کے سامنے دینا چاہتے تھے، اور طحاوی میں یہ قصہ اور زیادہ واضح ہے۔ فان اذنت ان اجيز له اجزت، جس سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے کہ ہبہ موقوف تھا آپؐ کی اجازت و شہادت پر۔ اس لئے طحاوی وغیرہ کا قول یہی ہے کہ ابھی ہبہ تام نہیں ہوا تھا۔ اور فارجعه کو اصطلاحی معنی کے بجائے لغوی معنی پر محمول کرتے ہیں۔

امام محمدؒ نے موطا محمد میں ذکر کیا ہے فمن نحل نخلة ولدا او غيره فلم يقبضها الذي نحلها حتى مات الناحل او المنحول فهي مردودة على الناحل وعلى ورثته، ولا يجوز للمنحول حتى يقبضها الا الولد الصغير فان قبض والده لم يقبض فاذا اعلنها واشهد بها فهي جائزة لولده ولا سبيل للوالد الى الرجعة فيها ولا الى اغتصابها بعد ان اشهد بها عليها وهو قول ابی حنيفة والعامۃ من فقهاءنا ص ۳۵

اب رباد و سر مسئلہ کہ یہ حرام ہے یا مکروہ، تو امام احمد وغیرہ لا اشہد علی جو دیا فاردہ فارجعه وغیرہ کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں مگر جمہور علماء اس کا جواب دیتے ہیں کہ نبی کریمؐ کی حرمت کیلئے ہے حرمت کیلئے نہیں ہے۔ اسی طرح امر استجاب کیلئے ہے

وجوب کیلئے نہیں ہے۔ اعدلوا فی اولادکم قاربوا بین اولادکم وغیرہ کے الفاظ سب استحباب پر محمول ہیں۔ اس لئے کہ دوسری روایت میں فلیس یصلم هذا انی لا اشهد الا علی حق یا فاشهد علی هذا غیری وغیرہ کے الفاظ آتے ہوتے ہیں۔ جس طرح مقروض کے بارے میں صلوا علی صاحبکم فرمانا خلاف اولیٰ ہونیکے وجہ سے تھا۔ اسی طرح بشیر سے آپ کا فرمانا خاص طور سے اس واقعہ میں سلئے کہ انکی دو بیویاں تھیں جس میں عام طور سے جور ہو جاتا ہے اس لئے آپنے شدت اختیار کی، ورنہ جو علت آپ نے فرمائی کہ ایسرک ان یکنوا الیک فی البر سواع سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ ترک قبیل سے ہے اس کے خلاف ترک بر ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اولاد کے علاوہ دوسرے کو دیتا ہے تو جائز ہے۔ جور کا لفظ حرمت پر نفع نہیں ہے لان الجور هو الميل عن الاستواء والاعتدال وکل ما خرج عن الاعتدال فهو جورٌ سواءٌ کان حراماً او مکروہاً۔

اولاد کے درمیان تسویہ کا مفہوم | امام محمد و احمد کے یہاں للذکر مثل حظ الانثیین کے مطابق ہے اور

مثل وراثت کے تسویہ مراد ہے۔ یہ ان کا قیاس ہے میراث پر۔ حضرت عطاء فرماتے ہیں ماکانوا یقسمون الا علی کتاب۔ اور جمہور علماء مذکور و متونث کو برابر کرتے ہیں بشیر کی حدیث ایسرک ان یکنوا فی البر سواع سے۔ اور ایک روایت میں سو بینہم ہے اور آپ نے مذکور و متونث کی کوئی تفصیل نہیں کی اور ابن عباس کی حدیث سو وابدین اولادکم فی العطیۃ ولو کنت موثر الا اثرت النساء علی الرجال رواہ البیہقی و قال الحافظ واسنادہ حسن۔

باب العمری

حدیث عبد اللہ بن جابر و ابو ہریرہ

العمری اعمار کی طرح مصدر ہے، مکان وغیرہ عمر بھر کیلئے دینا۔ اعمرتک هذه الدار یا هذه الدار عمری لک یہ اور اس قسم کے الفاظ سب تملیک منافع کیلئے استعمال ہوتے تھے۔ قال ابن الاعرابی لم یختلف العرب فی العمری والرقبی ^{انھا} علی ملک اربابہا

ومنافعها لمن جعلت له۔

عمری کی تین صورت :- (۱) معمر تصریح کرے کہ یہ تیرے لئے عمر بھر کیلئے ہے، اسی طرح تیری اولاد کیلئے۔ اعمرتك هذه الدار فاذا مت فهي لورثتك یا اعبرت لك ولعقبك (۲) اعمرتك هذه الدار فاذا مت عادت الى (۳) اعمرتك هذه الدار بلا کسی قید کے۔

امام ابو حنیفہ وشافعی واحمد کے یہاں تینوں صورت میں ہبہ ہے، تملیک رقبہ ہے۔ دوسری صورت میں مرنے کے بعد لوٹنے کی شرط ہے وہ باطل ہے۔ امام مالک کے یہاں تینوں صورت میں تملیک منافع ہے۔ پہلی صورت میں جب معمر کا کوئی وارث نہ ہو گا تو معمر کی طرف لوٹ آئیگا۔ وفي المغنی قال مالک واللیث تمليك المنافع لا تملك بهما رقبۃ المعمر محال ویكون للمعمر السكنی فاذا مات عادت الى المعمر وان قال ولعقبه كان سکناً لهم فاذا انقرضوا عادت الى المعمر۔

جہور علماء کہتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں عمری تملیک منافع کیلئے تھا اسلئے انصار مہاجرین کیلئے عمری کرنا چاہتے تھے۔ آپ نے اسکو ختم کر کے تملیک رقبہ کر دیا اور اس کو ہبہ کے قبیل سے قرار دیا اور آپ نے فرمایا کہ غور و فکر کے بعد ایسا کرو اس لئے ایسا کرتے ہیں معمر مالک ہو جائے گا امسکوا اموالکم ولا تقسدا وها فانہ من اعمر عمری لہ فہی للذی اعمرها حیاً ومیتاً ولعقبہ۔ اس لئے یہ کہنا کہ عمری کے معنی تملیک منافع کے ہیں اس لئے یہ عاریت کے قبیل سے ہے، صحیح نہیں۔ اس لئے کہ آپ نے اسکو منسوخ کر دیا۔

دوسری صورت جس میں شرط لگائی ہے وہ شرط فاسد ہے جو لغو ہوگی الشرط فی الهبۃ اذا كان يمنع ثبوت الملك للمال يمنع صحة الهبة وان كان لا يمنع ذلك صح الهبة ویبطل الشرط۔ اس میں زمانہ جاہلیت کے دستور کو بدل کر ہبہ کر دیا تو تملیک فی الحال پائی گئی اس لئے لوٹانے کی شرط لغو ہوگی۔ قال المحافظ عن بعض المجذاق الظاهر انه ما كان مقصود العرب بهما ای العمری والرقبی الا تمليك الرقبی بالشرط المذکور فجاء الشرک بمرأعتهما فصح العقد علی نعت الهبة المحمودۃ وبطل الشرط المضاد لذلك فانه يشبه الرجوع

فی الهبة۔

دوسری شکل میں جب شرط لگادی ہو تو امام مالک کی تحقیق کے مطابق یہ تملیک منافع ہے مگر ان کے ساتھ ایک روایت امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی بھی ہے کہ عقد بھی صحیح اور شرط بھی صحیح۔ معمرؓ کے مرنے کے بعد معمر کی طرف واپس جائیگا اور استدلال میں حضرت جابرؓ کا قول پیش کرتے ہیں۔ عن جابر قال انما العمری التي اجاز رسول الله ﷺ عليه وسلم هي لك ولعقبك فاما اذا قال هي لك ما عشت فانها ترجع الى صاحبها۔ مگر جہور کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جو الفاظ ہیں جس کو حضرت جابر نے نقل کیا ہے وہ دونوں طرح کے ہیں "من اعمر رجلاً عمری له ولعقبه اور من اعمر عمری فہی للذی اعمرها حیا ومیتاً ولعقبه اور العمری جائزۃ اور العمری میراث لاہلہا۔ اسی طرح دوسرے صحابہؓ سے جو روایتیں ہیں اس کے اندر مطلقاً عمری کی صورت میں اس کو معمرؓ کے قرار دیا گیا ہے۔ مسلم ہی میں ابو ہریرہ کی روایت ہے "العمری جائزۃ یا میراث لاہلہا" اسی طرح حضرت سمہ، معاویہ، زید بن ثابت کی روایت ہے۔ اور عبد الملک بن مروان کے زمانہ میں ایک عورت نے اپنے بیٹے کو ایک بارغ عمری کے طور پر دیا تھا، بعد میں اس میں جھگڑا ہوا تھا تو حضرت جابرؓ نے حدیث بیان کیا اور اس کے مطابق فیصلہ ہوا تھا۔ فثم ہد جابر علی رسول اللہ ﷺ اللہ علیہ وسلم بالعمری لصاحبہا امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ روایت عبد الرزاق عن معمر عن الزہری عن جابر قال انما العمری التي اجازہا رسول اللہ ﷺ اللہ علیہ وسلم میں عبد الرزاق کی یہ غلطی ہے کہ انہوں نے اس کو جابر کا قول بنا دیا یہ امام زہری کا مقولہ ہے۔ عبد اللہ بن المبارک جو عبد الرزاق سے حفظ ہیں انہوں نے معمر سے نقل کیا اس میں ہے کہ ان رسول اللہ ﷺ اللہ علیہ وسلم قضی انہ من اعمر رجلاً عمری فہی للذی اعمرها ولو رثتہا من بعدہ اور اگر اعتراض کیا جائے کہ ابن شہاب کے دوسرے شاگرد یہ روایت نقل کرتے ہیں مثلاً ابن جریج ایما رجل اعمر رجلاً عمری له ولعقبہ اس میں ہے "فانہا لمن اعطیہا وانہا لا ترجع الى صاحبہا یا ابن ذب کی روایت میں ہے قضی فیمن اعمر عمری له ولعقبہ فہی له تبلة لا یجوز فیہا للمعطى شرط ولا ثنی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اس خاص شکل کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ دوسری شکل کی نفی نہیں کی گئی ہے اور اس کی دلیل

یہ ہے کہ قتادہؓ نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ”العمری جائزۃ“ کو پڑھا تو زہریؒ نے کہا کہ وہ عمری نہیں ہوگا جب تک کہ ”لہ ولعقبہ“ نہ کہے۔ تو عطارؒ نے کہا کہ مجھ سے جائزہ نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”العمری جائزۃ“ تو زہریؒ چپ ہو گئے۔ اگر یہ تفصیل جو عبدالرزاق بیان کرتے ہیں مروی ہوتی تو اس وقت زہریؒ بیان کرتے۔

عمری کی تیسری شکل :- ڈاری لک عمری :- یہ بھی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تملیک رقبہ کیلئے ہے۔ امام مالکؒ کے یہاں تملیک منافع کیلئے ہے وہ ”العمری جائزۃ“ کا یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ جس طرح عرب میں یہ لفظ منافع کی تملیک کیلئے معروف و مشہور تھا۔ اسی کے مطابق اپنے اسکو جائز قرار دیا ہے۔

جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم علیہ السلام نے مطلق عمری کی شکل میں حضرت جابرؓ کی حدیث ابن عمرؓ زید بن ثابتؓ کی حدیث، ابوہریرہؓ کی حدیث میں معمرؓ اور اس کے ورثاء کا قرار دیا ہے۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ زمانہ جاہلیت میں اس کا جو مفہوم سمجھا جاتا تھا آپ نے اس کو تبدیل کر دیا جس طرح ظہار کو طلاق سمجھا جاتا تھا آپ نے اسکو تبدیل فرمادیا۔

کتاب الوصیۃ

وصیٰ یھی وصیاء: ملانے اور ملنے کے معنی میں لازم و متعدی دونوں طرح استعمال کیا جاتا ہے۔ وصیٰ یوصیٰ توصیۃ باب تفعیل سے اور اوصیٰ یوصیٰ ایصار باب افعال سے یہ متعدی بنفس بھی ہے اور متعدی باللام بھی استعمال ہوتا ہے مگر اصطلاح فقہاء میں متعدی بالیٰ وصی بنانے کے معنی میں اوصیت الی فلان یعنی جعلتہ وصیاء اور اوصیٰ لفلان ملکہ۔

وصیت مصدر معنی میں ایصار اور کہی وصیت موصیٰ بہ کے معنی میں بولا جاتا ہے۔

موصی، موصیٰ لہ، موصیٰ بہ، موصیٰ الیہ۔ موصیٰ کیلئے شرط یہ ہے کہ اس میں تبرع کرنے کی اہلیت ہو اور اس کا ذمہ دین میں مستغرق نہ ہو۔ موصیٰ لہ کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ زندہ ہو حقیقۃً یا حکماً اور وارث نہ ہو اور اس کا قاتل نہ ہو۔ موصیٰ الیہ وصیٰ کو کہتے ہیں جو کسی مال یا شخص کی حفاظت اور اس میں تصرفات کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ موصیٰ بہ وہ مال یا شخص ہے۔

وصیت کی تعریف :- تملیک مضاف الی ما بعد الموت عیناً و منفعة بطریق التبرع۔

حدیث ابن عمرؓ | ماحق امری مسلم لے شی ان یوصی فیہ یتبت لیتین الاوصیتہ مکتوبہ عندہ۔

مآ نافیہ لے شی ان یوصی فیہ صفت اول، یتبت صفت ثانی سبل کر مبتدا وصیتہ مکتوبہ عندہ خبر، لے شی اور بعض روایت میں لے مال ہے۔ شی عالم ہے مال خاص ہے۔ شی میں مال اور منافع دونوں داخل ہیں۔ جس سے منافع کی وصیت کا صحیح ہونا ثابت ہوگا۔ لیتین بعض روایات میں ثلاث لیاں آیا ہوا ہے۔ ابو عوانہ کی روایت میں لیتہ بھی آیا ہوا ہے۔ اختلاف روایت دلالت کرتا ہے کہ تحدید مراد نہیں ہے بلکہ تقریب کیلئے ہے کہ اس سے بالکل غفلت نہیں برتنا چاہتے ہم نے ایک دو تین دن کی مہلت دیدی ہے۔ اس سے زیادہ تاخیر نہیں کرنی چاہتے اسلئے ابن عمر کہتے ہیں جب سے میں نے یہ حدیث سنی ہے ایک رات بھی نہیں گزری کہ میرا وصیت نامہ لکھا ہوا موجود نہ رہتا ہو۔ حدیث میں مسلم کی قید احترازی نہیں ہے اس لئے کہ کافر کی وصیت بھی صحیح ہے۔ یہ شرط ترغیب و تہیج کیلئے ہے کہ مسلمان کی شان یہ ہے لیکن قید احترازی بھی بنایا جاسکتا ہے کہ یہاں پر وصیت کا جواز بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ وجوب یا استحباب بیان کرنا ہے۔ اور اس کا مخاطب مسلمان ہی ہو سکتا ہے کافر نہیں ہوگا۔

وصیت کا حکم | جمہور علماء کے نزدیک وصیت مال ہر صورت میں واجب نہیں ہے بلکہ جس کے ذمہ حقوق واجب ہیں اور اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے یا امانت وغیرہ اس کے پاس ہے مگر اس پر کوئی گواہ نہیں ہے۔ الغرض عدم وصیت کی صورت میں حقوق کے ضائع ہونیکا اندیشہ ہو اسوقت وصیت واجب ہے تاکہ اس سے عہدہ برآ ہو سکے قال فی الفتم و حاصلاً ان الوصیتہ غیر واجبہ بعینہا و انما الواجب بعینہا المخرج من الحقوق الواجبۃ للغير سواء كان تنجیزاً او وصیتہ و محل الوجوب انما هو اذا كان عاجزاً عن تنجیزہ و لم یعلم بذلک غیر ممن یتبت الحق بشہادۃ، اور اپنے مال کے کسی حصہ کی وصیت تو جمہور علماء کے نزدیک واجب نہیں ہے اور داؤد ظاہری اور بعض دوسرے علماء کے یہاں ہر میت پر وصیت کرنا واجب ہے اگر مال چھوڑ کر مرے اللہ تعالیٰ کے قول کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیر الوصیتہ للوالدین والاقربا بن کیوجہ سے والدین کا حصہ تو قرآن کریم نے مقرر کر دیا ہے

اور بہت سے اقرباء کا بھی حصہ مقرر کر دیا ہے مگر جن کا حصہ مقرر نہیں کیا ہے ان اقرباء کیلئے وصیت واجب ہے اور اس حدیث ابن عمر سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

جمہور علماء آیت قرآنی کا جواب دیتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہے اور اس کا نسخ آیت میراث ہے جیسا کہ ابن عمر اور ابن عباس فرماتے ہیں کہ قال ابن عباس نسخ ما قوله نعلل للرجال نصيب وقال ابن عمر نسخ ما آية الميراث (المغنی ص ۲۲) یعنی ابتداءً تمام مال کا وارث لڑکا ہوتا تھا اسوقت وصیت کو لازم کیا گیا تھا مگر جب آیت میراث سے ہر ایک کے حصص مقرر کر دیئے گئے تو وصیت کا حکم منسوخ ہو گیا اس لئے کہ بالاتفاق والدین کیلئے وصیت جائز نہیں ہے۔ حدیث "ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه" فلا وصية لوارث ہے۔ اور بعض لوگوں نے آیت کو لا وصية لوارث سے منسوخ قرار دیا ہے اور یہ حدیث مشہور ہے جس سے نسخ جائز ہے۔ تفسیر مظہری میں ہے کہ آیت منسوخ ہے اجماع کی بناء پر کہ سب کا اتفاق ہے کہ والدین اور ورثاء کیلئے وصیت جائز نہیں ہے اور ان احادیث کو سند اجماع قرار دیا جائے۔ مغنی ابن قدامہ میں ہے کہ بیشتر صحابہ سے وصیت منقول نہیں ہے اگر واجب ہوتی تو نہ کرنیوالے پر نکیر کرتے۔ اور حدیث ابن عمر اس کا مصداق حقوق واجبه للغير ہیں جس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے۔ نیز ایک روایت میں "لما شئیں يد ان يوصي فيها" جس میں ارادہ پر موقوف رکھا گیا ہے۔ جو دلیل ہے غیر واجب ہونے کی پھر لفظ حق لغت میں شئی ثابت کو کہتے ہیں اور شرعاً جس سے کوئی حکم ثابت ہو۔ عام ازیں کہ وہ حکم واجب ہو یا مستحب بلکہ مباح پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اور اگر خاص مال چھوڑ کر جارہا ہے اور ورثہ بھی مالدار ہیں تو مستحب ہے۔ اور بعض حالات میں مکروہ ہے، بعض حالات میں مباح ہے، اور بعض حالات میں حرام ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے۔

الوصية بالثلث | حدیث سعد بن ابی وقاص و ابن عباس

حضرت سعد حجۃ الوداع میں بیمار ہو گئے اور زندگی سے ناامید ہو گئے۔ آپ عیادت کے لئے تشریف لے گئے۔ بعض روایات میں ہے کہ یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے جیسا کہ ترمذی کی روایت میں ہے مگر صحیح بخاری و مسلم کی روایت حجۃ الوداع کی ہے۔

حضرت سعد کی اولاد اور ذوی الفروض میں صرف ایک لڑکی اسوقت تھی باقی عصبیات تھیں

اس لئے انھوں نے کہا کہ میں مالدار ہوں اور صرف میری ایک بیٹی ہے جو وارث ہے یعنی ذوی الفروض میں سے اس لئے وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ ایک روایت میں ہے قال بکم قلت بمآلی کله پھر آپ کے کہنے سے دوثلث پھر آدھا پھر تہائی تو آپ نے فرمایا الثلث والثلث کثین۔ پہلا الثلث منصوب ہے، اغرار کی بنا پر یا اعط فعل امر محذوف سے یا مرفوع ہے اور فاعل ہو یکفیک یا مبتدا ہو اور خبر محذوف ہو، یا خبر ہو اس کی مبتدا محذوف ہو۔ اور دوسرا الثلث مبتدا مرفوع، کثیر خبر ہے۔ بعض روایت میں کبیر آیا ہوا ہے۔ دونوں کا مطلب ایک ہی ہے۔

پھر آپ نے حضرت سعد کے اس دھم کو کہ صدقہ کرنے سے ثواب ملے گا۔ اس لئے کہ وہ عبادت کیلئے موضوع ہے اور یہی مال ورثہ کو ملے گا تو ثواب نہیں ہوگا، اس کو دور کرنے کیلئے آپ نے فرمایا کہ تمہارے ورثہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھر تو ان کو مالدار بنا دینا بہتر ہے۔ اسی طرح بیوی کے منہ میں لقمہ عام طور سے آدمی لذت کیلئے ڈالتا ہے مگر اس میں بھی نیت بخیر ہو کہ خدا کا حکم ہے کہ اس پر خرچ کیا جائے اس لئے میں اس کی رضا کیلئے یہ کر رہا ہوں تو اس میں بھی ثواب ملے گا۔ جس سے معلوم ہوا کہ جو چیز اصالۃ عبادت کیلئے موضوع نہیں ہے، نیت سے عبادت بن جاتی ہے۔

ان تذروا ثلث اغنیاء خین من ان تذروہم میں ان بالفتح بھی صحیح ہے ان ناصبہ بتاویل مصدر مبتدا، خیر خبر، اور ان شرطیہ بھی صحیح ہے اور خیر جزاء باین طور کہ اصل میں خیر فہو خیر تھا۔ اخلف فعل مجہول اس سے پہلے منزۃ استفہام مقدر مانو یا ممزہ کے بغیر بھی مطلب صحیح ہے اخلف بعد اصحابی ایک روایت میں ہے اخلف عن ہجرتی اور ایک روایت میں خشیت ان اموت بالارض الی ما جرت منها آیا ہوا ہے اس لئے اس کا یہ مفہوم ہوگا کہ آنحضور اور صحابہ کے جانیکی بعد یہاں پر میں رہ جاؤں اور میرا انتقال ہو جائے۔ حضرت سعد کا افسوس کے ساتھ یہ کہنا اس لئے تھا کہ علامہ حضرمی کی حدیث میں طواف صدر کے بعد مہاجرین کیلئے زیادہ سے زیادہ تین دن تک رہنے کی اجازت ہے۔ آپ نے انکی تسلی کے لئے فرمایا انک لن تخلف بعض روایات میں انک ان تخلف آیا ہوا ہے۔ آپ نے تخلف کا مفہوم عمر کا دراز ہونا اور نہ مزما مراد لیا ہے۔ ان ینسأ فی اجلک فتعمل عملاً صالحاً۔

آپ نے ایک عام ضابطہ بیان فرمایا ہے۔ اس طرح حضرت سعد کے استعمال کردہ لفظ اور حضرت کے کلام میں لن تخلف کا مفہوم الگ الگ ہو گا اور لعلک ان تخلف میں آپ کے بعد بھی باقی رہنے کی پیشین گوئی فرمائی گئی ہے۔ اور اللہ اور اس کے رسول کے کلام میں کسی واقعی چیز کے ہونے کو لعل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ دارِ ہجرت میں بالا اختیار یا بلا اختیار مرنے سے ثواب میں کمی آبی جاتی ہے۔ بالا اختیار میں کمی کے ساتھ گناہ بھی ہوتا ہے اور بلا اختیار میں صرف ثواب میں کمی آتی ہے۔ اس لئے آپ نے دعا فرمائی اللّٰهُمَّ امضْ اَصْحَابِيْ حَیْدَتِیْ۔ اور اسی بنا پر آپ نے سعد بن خولہ پر افسوس کیا۔ حضرت سعد کا مقولہ اخلف بعد اصحابی کا دوسرا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ کے ساتھ جانا نہیں ہو سکے گا اور مرض مانع رہے گا تو آپ نے فرمایا لن تخلف کہ اگر تم یہاں رہ گئے مرض کی وجہ سے تو تمہارے نیک کام پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ پھر لعلک سے پیشین گوئی فرمائی کہ ابھی تو نہیں مرے گا مگر اس تاویل پر ہجرت کا ثواب اس وقت باطل ہو گا جب بالقصد سابق وطن میں آکر آباد ہو جائے۔ حتیٰ ینتفع بک اقوام و لیضی بک آخرون۔ حضرت سعد سے ان کے زمانے میں جتنے لوگوں کو ان سے نفع اور نقصان ہوا اس میں داخل ہے اور ان کے بیٹوں کے ذریعہ جو نقصان اور فائدہ ہوا ہوا اس کو مراد لینا صحیح نہیں لیکن البائس سعد بن خولہ۔ ان کی مکہ میں وفات ہو گئی تھی۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع میں ان کا انتقال ہو گیا تھا اور یہاں مرنا بے اختیاری عمل تھا۔ تو ایک قول کے مطابق یہ رجوع عن الہجرۃ ہے اس لئے آپ نے ترجمہ فرمایا، یا یہ رجوع عن الہجرۃ نہیں مگر اس کے مشابہ ہے۔ جس کی وجہ سے درجہ میں کمی ہو جائے گی اس لئے ترجمہ فرمایا۔ اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ عزوۃ بدر میں شریک ہونیکے بعد از خود مکہ چلے گئے اور وہیں انتقال ہو گیا اس وجہ سے انکی ہجرت باطل ہو گئی۔ آپ نے افسوس فرمایا اور ترجمہ ظاہر فرمایا۔

الثَلَاثُ کَثِیْرٌ۔ ابن عباس فرماتے ہیں لوگ تنہائی وصیت کرنے کے بجائے چوتھائی کریں تو اچھا ہوتا۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثلاث کی وصیت کر سکتے ہو مگر ثلاث بھی زیادہ ہے۔

زیادہ سے زیادہ وصیت ثلاث تک صحیح ہے، ثلاث سے زیادہ باطل ہے۔ ہاں اگر

ورثہ اس کی اجازت دیں تو صحیح ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ آدمی ثلث سے کم ہی وصیت کرے جیسا کہ ابن عباس فرماتے ہیں۔ حضرت ابو بکر اور حضرت علی نے خمس کی وصیت کی ہے، ابن عباس رُبع کی تلقین کرتے تھے۔

اور بہتر یہ ہے کہ وصیت ان اقرباء کو کرے جو وارث نہیں خاص طور سے جبکہ وہ محتاج ہوں اور اگر غیر اقرباء کیلئے وصیت کرتا ہے تو وہ بھی باتفاق ائمہ اربعہ کے صحیح ہے۔

باب وصول ثواب الصدقات الى الميت

حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا | معتزلہ کے یہاں کسی طرح کی عبادت بدنی ہو یا مالی اس کا ثواب میت کو نہیں پہنچتا۔ جمہور علماء کے یہاں ہر طرح کی عبادت کا ثواب

میت تک پہنچ سکتا ہے۔ ذهب جماعات من العلماء الى انه يصل الى الميت ثواب جميع العبادات من الصلوة والصوم والقرآن (نوی) وفي المغنی اثنی قربۃ فعلها وجعل ثوابها للميت نفعاً ذلك ان شاء الله اما الدعاء والاستغفار والصدقة واداء الواجبات فلا اعلم فيه خلافاً اذا كانت الواجبات ميتاً يدخله النيابۃ۔ امام شافعی کے یہاں عبادت بدنیہ کا ثواب میت کو نہیں ملتا ہے، اور روزہ واجب کو ولی یا اس کی اجازت سے کوئی دوسرا قضا کرتا ہے تو اختلاف ہے۔ صحیح قول کے مطابق روزہ ہو جاتا ہے۔ اما الصلوة والصوم انما لا يصل ثوابهما الى الميت الا اذا كان الصوم واجباً على الميت فقضاؤه عنه وليه او من اذن له الولی فان فيه قولین للشافعی (نوی)

جمہور علماء کی دلیل | اللہ تعالیٰ کا مومنین کیلئے استغفار کا حکم دینا، آنحضور کا

لوگوں کیلئے دعا کرنا اور ایسی احادیث کثیرہ موجود ہیں جن میں آپ نے میت کی طرف سے صدقہ کرنے، حج کرنے کا حکم دیا، اسی طرح دین کی افائیگی کا حکم دیا، آپ نے تمام امت کی طرف سے قربانی کی۔

اگر اس کا فائدہ میت کو نہیں ہوتا تو یہ سب عمل فضول ہو جائے گا۔ ان عبادات میں مالی عبادت بھی ہے اور بدنی عبادت بھی۔ جب اللہ تعالیٰ ان کے ثواب کو پہنچاتا ہے

تو اسی طرح دوسری عبادات نماز و قرأت قرآن و صوم نفل کا بھی ثواب پہنچا دے گا
 آیت قرآن "لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى" سے مانعت پر استدلال کرنا صحیح نہیں
 ہے اس لئے کہ اس آیت کا تو فقط اتنا حاصل ہے کہ آدمی صرف اپنی سعی کا حقدار و مالک
 ہے۔ اس میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ دوسرا کوئی تبرع اور ہبہ کرے تو خدا اس کا ثواب
 نہیں پہنچائیگا بلکہ منصوص عبادت و طاعت کا ثواب پہنچانا ثابت ہے تو اسی طرح
 دوسری عبادات کا ثواب پہنچائیگا۔ اگر لا ینتفع الا بما سعى ہوتا تو استدلال صحیح تھا۔
 اور اس آیت کا ایک اور مطلب لیا جاسکتا ہے کہ سعی سے سعی اعمال مراد نہیں ہے
 بلکہ سعی ایمان مراد ہے۔ دوسرے کے تبرع و ہبہ کرنے سے اس وقت فائدہ ہوگا جب وہ
 مومن ہو اور اس کا ایمان اس کی ذاتی سعی سے حاصل ہوا ہے "اِنَّ اللّٰهَ جَعَلَ الْاِيْمَانَ
 سَبَبًا لِّاَنْتِفَاعٍ صَاحِبِهِ بِدَعَاءِ اِخْوَانِهِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَ سَعِيْهِمْ فَ اِذَا اتٰى بِهَا سَعٰى فِى
 السَّبَبِ الَّذِى يُوْصِلُ اِلَيْهِ ذٰلِكَ (شرح الطحاوی ص ۵۷)

بَابُ مَا لِيَحْقُومَنَّ الْاِنْسَانُ مِنَ الثَّوَابِ بَعْدَ وَفَاتِهِ

حدیث ابو ہریرہ

انسان جب مر جائے تو اس کا عمل بھی ختم ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے کسی عمل کا وجود ہی
 نہیں ہوتا اس لئے اس کا ثواب ملنا بھی بند ہو جاتا ہے مگر یہ تین نوع کے کام میت کے
 مرنے کے بعد بھی باقی رہتے ہیں اس لئے اس کا ثواب بھی ملتا رہتا ہے ان تین کے
 علاوہ اور جتنے بھی اعمال ذکر کئے جاتے ہیں کہ ان کا ثواب مرنے کے بھی ملتا رہتا ہے
 وہ ان تین میں داخل ہیں جیسے من سن سنة حسنة والی حدیث وہ علم ینتفع میں
 داخل ہے اور حدیث ان کل میت ینختم علی عملہ الا المرابط فی سبیل اللہ
 فان عملہ ینمولئ الی یوم القیامۃ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو اس نے عمل کر رکھا
 ہے اس کا ثواب برابر بڑھایا جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ مرنے کے بعد کوئی عمل اس کو ملتا ہے

جس کو پہلے سے نہیں کیا تھا برخلاف یہ تین نوع کے عمل مرنیکے بعد بھی وہ عمل جاری ہے اسلئے اسکو نئے عمل کا ثواب ملتا ہے۔ اسی طرح اس حدیث سے مراد ایسا عمل ہے جس پر مرانہیں ہے اسلئے کہ جن عمل کو کر رہا تھا اور پورا کرنے سے پہلے مر گیا تو اسی عمل پر اٹھایا جائیگا اور مرنے سے وہ عمل ختم نہیں ہوا جیسا کہ آپؐ محرم کے بارے میں فرمایا ہے انہ یبعث محرمًا اور اس عمل کو پورا کر دیا جائیگا۔

بَابُ الْوَقْفِ

حدیث عمر رضی

وقف مصدر ہے جس کے معنی لغت میں حبس اور روکنے کے آتے ہیں۔ وقف بمعنی موقوف استعمال ہونے لگا اور اس کی جمع اوقاف آتی ہے۔
وقف اصطلاحی کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول بیان کیا جاتا ہے کہ مساجد کے علاوہ کسی چیز کا وقف صحیح نہیں ہے۔ شامی ص ۳۵۸ میں ہے ذکر فی الاصل کان ابو حنیفہ لا یجیز الوقف فاخذ بعض الناس بظاهر هذا اللفظ وقال لا یجوز الوقف عنده والصحيح انما جائز عند الكل وانما الخلاف بينهم في لزوم وعدمه یعنی صحیح قول یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں وقف کی دو قسم ہے لازم، غیر لازم۔ وقف غیر لازم کی تعریف ”حبس العین ومنع الرقبة المملوكة بالقول عن تصرف الغير حال كونها مقتصورة على ملك الواقف“ جس کی وجہ سے وہ وقف کی ملکیت میں ہوگا۔ مرنے کے بعد اس میں وراثت جاری ہوگی اسکو بیچ سکتا ہے، ہبہ کر سکتا ہے۔ البتہ اس وقف کرنے کی وجہ سے اس کے منافع کو مصارف وقف پر صرف کرنا لازم اگر رجوع کرے گا تو جائز ہوگا مگر کراہت کے ساتھ اس لئے کہ مثل نذر کے ہو گیا۔

وقف لازم کی تعریف: حبس العین علی ملک الواقف لکن لا یباع

ولا یورث ولا یوهب والتصدق بالمنفعة ولو فی الجملة۔

اور وقف لازم امام صاحب کے یہاں دو صورت میں ہوتا ہے۔ حاکم لازم ہونیکا

فیصلہ کر دے یا وصیت کے طور پر وقف کرے تو ثلث سے لازم ہوگا۔ ولا یلزم الا باحد الامرین اما ان یحکم به القاضی او ینخرجہ مخرج الوصیة صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں وقف ہر صورت میں لازم ہوتا ہے، اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ وقف کے تام و لازم ہونیکے لئے امام محمدؒ کے یہاں قبض و تسلیم ضروری ہے۔ ولا یتم الوقف حئے یقبض وتسلیم کل شیء بما یلیق ففی المسجد بالافراد و فی غیدہ بنصب المتولی وتسلیمہ ایلا۔ اور امام ابو یوسف کے یہاں محض ایجاب کافی ہے مثل اعتاق۔ اس لئے ان کے یہاں قبضہ و تسلیم واجب نہیں ہے۔ اسی طرح وقف کی جہت کا دائمی ہونا ضروری ہے و یجعل آخرہ لجرمۃ لا تنقطع یعنی لا بد ان ینص علی التابید او ما یقوم مقامہ۔ امام محمدؒ کے یہاں تابید کی تصریح ضروری ہے، امام ابو یوسفؒ کے یہاں ضروری نہیں ہے۔ والصحیح ان التابید شرط اتفاقا لکن ذکرہ لیس بشرط عند ابی یوسف وعند محمد لا بد ان ینص علیہ (شامی)

وقف کے باب میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تحقیق | (۱) خصاف کے قول سے معلوم

ہوتا ہے کہ اوقاف دو طرح کے ہیں۔ نفس عین کو وقف کیا ہو یعنی نفس عین سے موقوف علیہم نفع حاصل کرتے ہیں جیسے مسجد بنانا، سرائے بنانا، قبرستان وغیرہ۔ (۲) منفعت کو وقف کرنا یعنی موقوف علیہم اس کے منافع اور پیداوار سے مستفید ہوتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ پہلے قسم کے وقف کو لازم کہتے ہیں دوسرے قسم کے وقف کو لازم نہیں کہتے ہیں۔ ہاں اگر حکم حاکم ہو یا بطور وصیت ہو تو لازم ہے۔ (۳) امام محمدؒ نے کتاب الحج میں بیان کیا کہ اولاد وغیرہ جن کیلئے وصیت جائز نہیں ہے ان پر وقف کیا تو صحیح نہیں ہے لیکن اگر فقراء وغیرہ پر تصدق ہو ابتداء یا انتہاء واقع کی زندگی میں اور مرنے کے بعد تو وقف صحیح ہے۔ قال انما کان حبس القوم صدقات لہم علی الفقراء والمساکین یتصدقون بغلتھا فی حیاتہم وبعد موتہم وهذا عندنا جائز ایضا من جعل غلۃ ارضہ صدقۃ فی حیاتہ وبعد موتہ اجزئالہ ذلک بعد موتہ کما یجیزہ غیرہ فہذا ما علیہ

الفقهاء و اهل العلم ببلاونا وقال محمد بن ابي عيسى بن الحسن عندنا ما يكون يرجع آخره الى الفقهاء والمساكين وابن السبيل ولا يرجع آخره الى الميراث ابداً فهذا يجوز لان صدقة كصدقات علي وعمر وابن عمرو بن زيد بن ثابت. واما ما كان حبسها على الولد او ولد الولد لا يرجع آخره الى ان يكون صدقة في الفقراء فهو باطل. جس سے معلوم ہوا کہ وقف علی الاولاد جس کی انتہاء فقراء و مساکین پر نہ ہو اس کو لازم نہیں کہتے ہیں۔

(۳) بدائع صنائع والے مسجد کے سوا نفس عین کا وقف یا منفعت کا سب کو وقف غیر لازم کہتے ہیں۔ اگر حکم حاکم ہو یا بطور وصیت ہو تو لازم ہے اور یہی مشہور ہے۔ بہر حال فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

حدیث عمرؓ وقف عمر: قال ان شئت حبست اصلها وتصدق بها فتصدق بها عمر انه لا يباع اصلها ولا يبتاع ولا

يورث ولا يوهب فتصدق عمر في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف حبست اصلها. اپنی ملکیت پر باقی رکھو یا اللہ کی ملکیت پر باقی رکھو۔ امام صاحب کے یہاں وقف غیر لازم کی صورت میں واقف کی ملکیت پر رہتا ہے۔ وقف لازم میں اللہ کی ملکیت میں، صاحبین کے یہاں اللہ کی ملکیت پر۔

علی انہ لا یباع اصلها الى آخره۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلام عمر سے ہے اس میں روایات مختلف ہیں۔ نافع سے روایت کرنا والے ابن عون، صخر بن جویریہ، یحییٰ بن سعید، ایوب، عبید اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عمر ہیں۔

صخر بن جویریہ کی روایت بخاری میں اس میں یہ شرط نبی علیہ السلام کا قول ہے اور یحییٰ بن سعید الاضراری بھی اسی طرح نقل کرتے ہیں، ابو عاصم و سعید الجحدری بھی ابن عون سے اسی طرح نقل کرتے ہیں مگر حافظ بن حجر کہتے ہیں لم یختلف فیہ عن ابن عون الا ما وقع عند الطحاوی من طریق سعید بن سفیان الجحدری عن ابن عون فذكره بلفظ صخر بن جویریة الآتی والجحدری انما رواه عن صخر لا عن ابن عون۔

بیشتر رواۃ حضرت عمرؓ کا کلام قرار دیتے ہیں، دو راوی بنی علیہ السلام کا قول اور ایک راوی کے بیان میں اختلاف ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بنی علیہ السلام نے بتلایا ہو اور اسکے مطابق حضرت عمرؓ نے عمل کیا ہو۔

فتصدق بھاعمر۔ حضرت عمرؓ نے اسی وقت وقف کیا یا اپنی خلافت کے زمانہ میں۔ وقف نامہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خلافت کے زمانہ میں ہو اس لئے کہ وقف نامہ میں امیر المومنین ہے۔ اس طرح کتب معقیب و شہد عبد اللہ بن الامرقم اور معقیب حضرت عمرؓ کے زمانہ میں کاتب تھے ہو سکتا ہے کہ حضورؐ کے زمانہ میں وقف کر دیا ہو اور خود ہی متولی رہے ہوں یہاں تک کہ وصیت کا وقت آیا تو وقف نامہ لکھا۔

بَابُ تَرْكِ الْوَصِيَّةِ لِمَنْ لَيْسَ لَهُ شَيْءٌ يَوْصِي فِيهِ

:- حدیث عبد اللہ بن ابی اوفیٰ و حدیث عائشہ و ابن عباس :-

حدیث ابن ابی اوفیٰ | **هَكَذَا وَصَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** **دَاءُ شَيْعِيَّةٍ مَشْهُورَةٍ كُنْتُ سَمِعْتُ** کہ حضرت علی وصی رسول اللہ ہیں اسی طرح بعض لوگوں کا گمان تھا کہ آپ نے بعض اقارب کیلئے مال کی وصیت کر رکھی ہے۔ عبد اللہ بن ابی اوفیٰ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ ایسا نہیں، سائل نے اعتراض کیا مسلمانوں پر تو وصیت فرض ہے "کتب علیکم اذا حضی" والی آیت سے چونکہ انھوں نے وصیت بالمال یا وصیت بالخلافۃ سمجھا تھا اس لئے جواب دیا۔ جب انھوں نے اس طرح کا سوال کیا تو کہا: **اَوْصَى بَكْتَابِ اللَّهِ**۔ اس لئے کہ قابل وصیت چیز ہو تو اس کی وصیت کرتا ہے۔ مال کے قبیل سے کوئی چیز آپ کے پاس تھی ہی نہیں کہ وصیت فرماتے، آنحضور کیلئے قابل وصیت جو چیز تھی اس کو بیان کیا۔ کتاب اللہ سے احکام اللہ مراد ہوں یا قرآن اگر قرآن ہو تو حدیث **اَنَا تَارِكٌ فِيكُمْ ثَقَلَيْنِ اَوَّلَهُمَا كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ الْهُدَى وَالنُّورُ فَخُذْهُمَا** و **اَبْكِتَابِ اللَّهِ** (رواہ مسلم) مگر آپ نے قرآن کے علاوہ اور دیگر امور کی بھی وصیت فرمائی ہے مگر ان میں اہم کتاب اللہ ہے اس لئے اس پر اکتفا کیا۔

حدیث عائشہ

وَلَا أَوْصِي بِشَيْءٍ - حضرت عائشہؓ کی دوسری روایت میں ہے کہ جب حضرت عائشہؓ کے سامنے تذکرہ ہوا کہ حضرت علیؓ وہی نہیں تو انہوں نے کہا "میں اوصیٰ" مرض کے زمانہ میں شروع سے آخر تک میں آپ کے پاس رہی یہاں تک کہ میری گود میں آپ کا انتقال ہوا، پھر کب وصیت کیا کہ مجھے کچھ پتہ نہ چلا۔ یہ نفی دلیل کے ساتھ ہے اس لئے مثبت کے معارض ہو سکتی ہے۔ شیعوں نے یہ خبر اڑائی تھی اور اسکو خوب مشہور کیا تھا یہاں تک کہ بہت سے لوگوں نے حضرت علیؓ سے بھی پوچھا، حضرت علیؓ نے اس کی تردید کی لَمَّا ظَهَرَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا يَعِدُ الْبَنَاءَ فِي هَذِهِ الْأَمَارَةِ شَيْعًا - (اخرجه احمد والبيهقي)

حضرت عمرؓ نے فرمایا ان استخلف فقد استخلف ابوبکر وان لم استخلف لم يستخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم (رواه البخاری) اسی طرح حضرت علیؓ سے منقول ہے: قِيلَ لِعَلِيٍّ أَلَا تَسْتَخْلَفُ عَلَيْنَا قَالَ مَا اسْتَخْلَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَخْلَفَ وَلَكِنْ أَنْ يَرَى اللَّهُ بِالنَّاسِ خَيْرًا يَجْمَعُهُمْ بَعْدَ عَلِيٍّ خَيْرٌ (رواه الحاكم) حضرت علیؓ کی روایت ابن ماجہ میں ہے "مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوص - ترمذی کتاب الفتن باب الخلافة وفي الباب عن عمرو بن عبد الحميد قال قال لعبد النبي صلى الله عليه وسلم في الخلافة شيئا - حضرت علیؓ نے خود کبھی اس کا دعویٰ نہیں کیا، ثقیفہ بنی ساعدہ میں مباحثہ ہوا، حضرت عثمانؓ کی خلافت کے انعقاد کے وقت مشورہ ہوا اگر آپ وصیت فرماتے ہوتے تو کوئی صاحب تو کہتے، مگر کسی کا نہ کہنا خود دلیل ہے کہ آپ نے کسی کو وصی نہیں بنایا۔ اور شیعہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے لئے آپ نے وصیت کیا مگر حضرت علیؓ نے اظہار نہیں کیا اور ثقیفہ کیا، حقیقت میں حضرت علیؓ کی تعظیم کے بجائے یہ لوگ حضرت علیؓ کی سخت توہین کرتے ہیں۔

مختلف امور جن کی آپ نے وصیت فرمائی۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت جو مسلم میں ہے "أَخْرَجُوا الْمُشْرِكِينَ عَنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ وَاجِزُوا الْوَفْدَ وَسَكَّتْ عَنْ الثَّالِثَةِ - عبد الله بن أبي أوفى کی حدیث میں کتاب الشر کی وصیت، حضرت انسؓ کی حدیث نسائی میں "الصلوة وما ملكت أيمانكم" اس کے مطابق حضرت علیؓ کی

روایت ابوداؤد وابن ماجہ میں اور مسند احمد کی ایک روایت "ادّوا الزکوٰۃ بعد الصلوٰۃ" حضرت عائشہ کی روایت میں لزوم الجماعۃ والطاعۃ کی اور عبید اللہ ابن عبد اللہ کی روایت میں بحیث اسامہ کی تقید وغیرہ۔ حافظ ابن حجر نے آپ کے وصایا کا ایک مقدمہ حصہ نقل کر دیا ہے۔

حدیث ابن عباس "ما ترک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیناراً ولادراً ما الی آخرہ، ابو ہریرہ کی حدیث بخاری میں "لا یقسم ورثتی دیناراً ما ترک بعد نفقۃ نسائی ومؤنتہ عاملی فہو صدقۃ۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے اپنی زندگی ہی میں سب کچھ صدقہ فرما دیا یا اسکو وقف کر دیا۔ اسی طرح حدیث ابو بکر "لا نورث ما ترکنا صدقۃ" بھی اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے حضرت عائشہؓ کا فرمانا کہ آپ نے کچھ ترک نہیں چھوڑا بالکل صحیح ہے۔

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما | ہلم اکتب لکم کتاباً لا تضلون بعدہ فقال عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد غلب علیہ

الوجع وعندکم القرآن حسبنا کتاب اللہ و فی روایۃ فقالوا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمجر۔ و فی روایۃ قالوا ما شانہ، اھجر استفہموۃ۔

شیعہ اس حدیث کی وجہ سے حضرت عمرؓ پر بہت طعن کرتے ہیں (۱)، کہ حضرت عمرؓ نے آنحضرتؐ کے قول کو رد کر دیا۔ (۲) حضرت کی طرف ہدیان کی نصبت کی۔ (۳) حضورؐ کے سامنے جھگڑا کیا اور بلند آواز سے بولے (۴) امت کی حق تلفی کی کہ اگر تحریر لکھ لی جاتی تو امت گمراہی سے محفوظ رہتی۔

جواب :- جب آپ نے قلم دوات لانے کا حکم دیا یہ حکم تمام حاضرین کو شامل تھا حاضرین دو جماعت میں منقسم ہو گئے اور حضرت علیؓ بھی موجود تھے، حضرت عمرؓ جو طعن ہے وہ حضرت علیؓ پر بھی عائد ہو گا۔ اس لئے کہ بہر حال حکم تعمیل نہ کرنیوالوں میں وہ بھی شامل ہوئے، زور سے بولنے والوں میں، امت کی حق تلفی کرنے میں وہ بھی شمار ہوں گے۔ بہت سے بہت یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نافرمانی کا سبب ہوئے مگر دوسرے لوگوں نے ان کا حکم قبول کر کے حکم رسولؐ کی مخالفت کی اور اگر یہ حکم وجوب و فرض کے طور پر نہیں تھا تو کوئی بھی مورد طعن نہ ہو گا۔

تحقیقی جواب :- وحی کی مخالفت کی دو صورت ہے۔ حقیقی - صوری۔
 ۱) اگر کسی کی مخالفت بایں معنی ہو کہ اس پر عمل نہ کرے یہ معصیت ہے اگر مخالفت بایں معنی
 کہ انکار و رد ہو صراحت یا ایسی تاویل سے جو بالاتفاق باطل ہو تو اس طرح رد کرنے سے
 کافر ہوگا (۲) مخالفت صوری۔ آپ کوئی بات کہیں اس وقت میں اپنی رائے پیش کرنا
 جب تک مشورہ کا وقت ہو حقیقت میں مخالفت نہیں ہے بلکہ مشاورہ فی الامر کے
 مطابق اپنی رائے پیش کرنا چاہئے۔ ہاں جب آپ کا عزم ظاہر ہو جائے اس وقت میں اس
 کے خلاف رائے ظاہر کرنا حقیقی مخالفت ہوگی۔ اس لئے کہ جتنے اجتہادی احکام ہیں آپ کے
 عزم کے بعد وحی باطنی کے حکم میں ہو جاتے ہیں اور تقریر نبی میں داخل ہیں۔ اور عزم
 سے پہلے یہ حکم اجتہادی ہوتا ہے جیسے اور لوگوں کے احکامات اجتہادی ہوتے ہیں۔ حضرت
 عمر کا حضرت ابو ہریرہ کو بشارت دینے سے منع کرنا اسی لئے تھا کہ ابھی آپ مشاورت
 کا وقت باقی ہے چنانچہ آپ نے حضرت عمر کی رائے تسلیم کر لیا اور حضرت ابو ہریرہ کو منع کر دیا۔
 صحابہ کرام کو آپ کی صحبت میں رہنے کی وجہ سے اندازہ ہو جاتا تھا کہ ابھی مشاورت کا حکم باقی
 ہے یا نہیں اگرچہ بظاہر معلوم ہو کہ عزیمت ہو چکی ہے جیسے ابو ہریرہ کے واقعہ میں کبھی اندازہ
 لگانے میں غلطی بھی ہو جاتی تھی جیسا صلح حدیبیہ کے واقعہ میں ہوا مگر یہ اجتہادی غلطی
 ہے جس میں وہ ماجر بھی ہوں گے۔ نبی کے تمام اقوال وحی حقیقی نہیں ہیں عقل کا بھی
 یہی تقاضا ہے اور نقل کا بھی۔ رسول کے معنی خدا کا حکم پہنچانے والا۔ یہ نہیں ہے کہ
 اس کا ہر قول خدا کا حکم ہے مَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ یہ قرآن کے ساتھ خاص ہے
 عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ کی آیت اس کا قرینہ ہے۔ نقلی دلیل یہ ہے کہ آپ کے
 بہت سے اقوال و اعمال پر عتاب ہوا۔ اگر سب من جانب اللہ تھے تو عتاب کے کوئی
 معنی نہیں، اسی طرح حضرت علیؑ نے کتنی جگہ حضور کے حکم کے خلاف کیا۔ صلح حدیبیہ
 میں آپ نے لفظ رسول اللہ کو مٹانے کا حکم دیا مگر حضرت علیؑ نے انکار کر دیا اور اس
 طرح کے کئی واقعات موجود ہیں۔ اس واقعہ میں مخالفت کرنے والوں نے اس کو از
 قبیل وحی نہ سمجھا اس لئے کہ اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ والی آیت اتر چکی تھی دین
 میں نسخ و تبدیلی کا دروازہ بند ہو چکا جس سے ان کو اندازہ ہوا کہ آپ اس وقت میں
 کوئی نئی چیز نہیں لکھو آئیں گے بلکہ احکام سابق میں کچھ کی مزید تاکید کریں گے

اور حضرت عمر کا حسبنا کتاب اللہ کہنا اسی طرف مشیر ہے۔ بیمار آدمی بحالت مرض شدید تکلیف میں بھی حاضرین کی محبت اور انکی مصلحت میں اپنے اوپر مشقت برداشت کر کے کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو ایسے وقت میں تمام عزیز و قریب کا یہی دستور ہے کہ بیمار کو آرام دینے کی کوشش کرتے ہیں اور حضرت عمرؓ نے تو کمال ادب آپ کو خطاب نہیں کیا۔ حاضرین سے کہا کہ ایسے وقت میں آپ کو تکلیف دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تاکہ آپ بھی سن لیں کہ ایسے وقت میں اتنی مشقت برداشت کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد غلبہ الوجع وعندکم القرآن حسبنا کتاب اللہ۔ اگر اعتراض کیا جائے یہاں تو امر و جوب ہی کیلئے ہے اس لئے کہ کتابت سے جو نمبر مرتب ہو رہا ہے یعنی امت کا ضلالت سے محفوظ ہو جانا اس کی تحصیل تو واجب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لا تضلون بعدی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ امت کا ہر فرد گمراہی سے محفوظ ہو جائے گا اسلئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پہلے امت میں افتراق و اختلاف کی احادیث بیان کر چکے ہیں اسی طرح قرآنی آیت اور احادیث میں اس بات کو بیان کیا جا چکا ہے کہ پوری امت گمراہ ہو جائے ایسا نہیں ہوگا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ مجموعی طور سے امت گمراہی سے محفوظ رہے گی اور مجموعی طور سے ہدایت پر رہے گی اور یہ بات پہلے ہی سے دیگر احادیث سے ثابت ہے اسی بات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ازراہ شقت و محبت دوبارہ لکھوانا چاہتے ہیں۔ قال السندی لعل عمر فہم من قولہ علیہ السلام لا تضلوا بعدی انکم تجتمعون علی الضلالة ولا تسری الضلالة الی کلکم لانہ لا یضل احد منکم اصلاً ورائی ان اسناد الضلال الی ضمیر الجمع لا فادۃ ہذا المعنی لما قام عندک من الادلۃ علی ان ضلال البعض متحقق لا محالۃ وذلک لانہ علیہ السلام قد اخبر فی حال صحۃ ستفترق الامۃ وستمترق المارۃ وستمحدث الفتن وھذا و غیرہ یفید ضلال البعض قطعاً فعلم ان المراد بقولہ لا تضلوا ھو امن کل بذلک الکتاب عن الضلالۃ لا امن کل احد من الاحاد فلما فہم عمر ہذا المعنی وقد علم من آیات الکتاب مثل قولہ وعد اللہ الذین امنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنہم فی الارض وقولہ سبحانہ کنتم خیر امۃ وقولہ لتکونوا شہداء وکذا من بعض اخبار اتہ صلی اللہ علیہ وسلم کحدیث

لا یجتمع امتی علی الضلالة وحديث لا یزال طائفة من امتی ظاهرين ونحو
 ذلك ان هذا المعنى حاصل لهذه الامة بدون ذلك الكتاب الذى
 اراد صلى الله عليه وسلم ان يكتبه ورأى ان ليس مراده صلى الله عليه وسلم
 بذلك الكتاب الا زيادة احتياط فى الامر لما جبل عليه صلى الله عليه وسلم
 من كمال الشفقة ووفور الرحمة والرافة كما فعل مثله يوم بدر حيث
 تضرع الى الله تعالى فى حصول النور اشد التضرع وبالغ فى الدعاء مع وعد
 الله اياه بالنور واخباره صلى الله عليه وسلم قبل ذلك بمصارع القوم ورأى
 ان امره صلى الله عليه وسلم اياهم باحضار الكتاب امر مشورة بان يختار
 تعب لاجل كمال الاحتياط فى امرهم فلما كان كذلك اجاب عنهما
 اجاب للتنبيه على انهم احق بمراعاة الشفقة عليه صلى الله عليه وسلم
 فى تلك الحالة التى هى حالة غاية الشدة و خفاية المرض وان ما قصد
 حاصل لما ان الله وعده به فى كتابه وهذا معنى قوله حسبنا كتاب الله
 اى يكفى حصول هذا المعنى ما وعد الله به فى كتابه وهذا مثل ما فعل
 ابوبكر رضى الله عنه يوم بدر حين رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى شدة
 التعب والمشقة بسبب ما غلب عليه من الدعاء والتضرع حيث قال خل بعض
 مناشدتك فان الله منجز لك ما وعدك قال كذلك شفقة عليه لما علم
 ان اصل المطلوب حاصل بوعد الله وهذا منه صلى الله عليه وسلم زيادة
 احتياط بمقتضى كرم طبعه والله اعلم وبالجمله فهو صلى الله عليه وسلم
 قد ترك الكتاب والظاهر انه ما ترك الكتاب الا لانه ما كان يتوقف
 عليه شئ من امر الامة من اصل الهداية اودوامها بل كان زيادة
 الاحتياط والا لما ترك مع ما جبل عليه من كرم طبعه (حاشية البخارى)

اس کے علاوہ لاتصلون سے دنیاوی اعتبار سے بے تدبیری سے بھی مراد لینے کا احتمال
 ہے اس لئے کہ لغت عرب میں ضلال کے معنی جہاں دینی گمراہی کے آتے ہیں دنیاوی
 امور میں بے تدبیری کے بھی آتے ہیں۔

برادران یوسف کا اپنے باپ کو ان ابانالف ضلال مبین کہنا برادران یوسف

کچھ بھی ہوں مسلمان بہر حال تھے، اسی طرح دوسری جگہ ان کا کہنا "إِنَّكَ لَفِي ضَلَالٍ
الْقَدِيمِ" یہاں پر دنیاوی اعتبار سے بے تدبیری مراد ہے کہ کارآمد لوگوں کو جو
خدمت پر کمر بستہ ہیں ان کو دوست نہیں رکھتے اور کم عمر لڑکا جو محنت و خدمت سے
عاجز ہے اس سے اتنا تعلق خاطر ہے۔ اسی طرح یہاں لن تضلوا سے مراد تدبیرت
ملکی میں غلطی سے حفاظت مراد ہوا اسلئے کہ تیس سالہ مدت میں قرآن و حدیث کا
نازل ہونا اس گمراہی کے دور کرنے کے لئے کافی نہ ہو تو دو تین سطر کی تحریر کیے کافی
ہو سکتی ہے۔

قالوا ما شأنه اهـ جعل استفهاماً وفي رواية فقالوا ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم يهـجـجـ هـجـجـ من نصي تركه واعرض عنه۔ هـجـجـ في المنطق اذا تكلم
بما لا معنى له هـجـجـ العليل اذا هـذى۔ قالوا کے فاعل دیگر صحابہ ہیں اس لئے کہ حضرت
عمرؓ نے دو گروہ کے باہم مختلف ہونیکے وقت میں فرمایا۔ قد غلبه الوجع وعندكم
كتاب الله وحسبنا۔ اگر ہجرجمعنی فراق و ترک ہے تو لوگوں کے کہنے کا مطلب یہ ہے
کہ کیا اب آپ کے اس دنیا سے تشریف لے جانیکا وقت آگیا ذرا آپ سے سوال کرو۔
اس معنی میں کوئی قباحت نہیں ہے اور اگر ہجرجعلیل سے ہو تو اس کے قائل وہ لوگ
ہیں جو قلم دوات لانے کے مدعی تھے اور استفہام انکار کے لئے ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ
نبی بہکی بہکی بات تو کر نہیں سکتے ہیں لہذا آپ کے حکم کی تعمیل کریں اور پوچھیں کہ کیا
لکھوانا چاہتے ہیں۔ اور اگر مخالفین کا یہ جملہ ہو تو بھی استفہام انکاری ہے کہ نبی بہکی بہکی
بات تو کر نہیں سکتے ہیں۔ آپ کی ساری بات فہم میں نہیں آتی ہے پوچھ کر دیکھ لو واقعی
لکھوانا چاہتے ہیں یا اور کوئی بات ہے اسلئے کہ آپ کی عادت بحز قرآن کے کوئی اور
چیز لکھوانے کی نہ تھی پھر آپ کی عادت حکم خداوندی کو خدا کی طرف منسوب کرنیکی تھی پھر
آپ کا تب نہ تھے کہ خود لکھیں گے۔ اگر ہجرجمعنی ہدیان ہے تو انکار کیلئے متعین ہے
اسلئے کہ اگر ہدیان جانتے تو پوچھنے کے کوئی معنی نہیں ہیں بلکہ کہتے ہدیان ہے جانے
دو۔ اگر ہجرجمعنی تکلم بما لا معنی لہ ہو تو استفہام اپنے معنی میں ہوگا معنی بیماری کیوجہ سے
خشکی کا غلبہ ہو گیا ہو زبان کمزور ہو گئی ہے جس کیوجہ سے حروف صاف صاف نہ
نکلے ہوں جس سے آواز میں گرفتگی آگئی ہو اسلئے پوچھ لو یہ کیفیت نبوت کے

منافی نہیں ہے۔ انبیاء کو سہو و نسیان بھی ہوتا ہے دیگر بیماریاں بھی جس سے قوت گویائی کمزور ہو گئی ہو جسکی وجہ سے آپ کے الفاظ بخوبی سمجھ میں نہیں آ رہے ہیں۔ آپ نے الفاظ کچھ اور فرمایا ہم نے کچھ اور سمجھ لیا ہو۔

امر کے وجوب کیلئے نہ ہونے پر ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ یہ قصہ جمعرات کا ہے اور سوموار کو آپ کا انتقال ہوا ہے، پانچ دن کا وقفہ ملا اگر وحی حقیقی ہوتی اور آپ اس کو بیان نہ کرتے نہ لکھواتے تو یَا اَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ کے خلاف ہوتا۔ یہ دلیل ہے کہ یہ بات وحی حقیقی کے قبیل سے نہ تھی۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ جب لوگوں نے قلم و دوات لائیکے لئے دوبارہ سوال کیا تو آپ کا فرمانا "دعونی فالذی انی فیہ خیر مما تدعوننی الیکہ" کہ میں باطن میں مشغول ہوں عیسیٰ حق تعالیٰ کے مشا بد میں تم وصیت نامہ لکھوانا چاہتے ہو، آپ نے مشا بدہ و مناجات ربانی میں مشغولیت کو بہتر کہا جبکہ بالاجماع انبیاء کے حق میں تکلیف وحی سے بہتر کوئی چیز نہیں ہے اور قوموا عنہ مریض کی تنک مزاجی کے طریق پر ہے اسی لئے اس کا خطاب سب کو تھا موافقین کو اور مخالفین کو اور ضعف سے جو تنک مزاجی آجاتی ہے وہ منصب نبوت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی کیلئے باعث طعن ہے پھر آپ نے اس کے بعد جو وصیت فرمائی یہی دلیل اسی کی ہے کہ یہ امر وجوب کیلئے نہیں ہے اس لئے کہ آپ نے مصالح ملکی اور تدبیر دنیوی کے قبیل سے چیز کی وصیت فرمائی، یہ سب دلیل ہے اس بات کی کہ آپ نے اپنے اجتہاد سے کوئی چیز لکھوانے کی تجویز فرمائی تھی ممکن ہے آپ نے اس سے رجوع فرمایا ہو۔ اگر امر خلافت کا لکھوانا تھا تو اس مرض میں آپ کے دل میں جو داعیہ پیدا ہوا وہ حضرت ابوبکر کی خلافت کے لکھوانے کا تھا جیسا کہ مسلم کی حدیث ہے آپ نے حضرت عائشہ سے فرمایا: ادعی لی اباک و اخاک اکتب لہما کتاباً فانی اخاف ان یتمنعن منی و یقولوا قلنا ولی و یابی اللہ و المومنون الا ابا بکر۔ مگر آپ نے خود یہ ارادہ ترک کر دیا اور اجماع مومنین اور خدا کے حوالہ کر دیا کہ یہ تو ہونے والی بات ہے اسلئے لکھوانا ضروری نہیں ہے۔

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما قال و سکت عن الثالثہ او قالہا فانسیہا۔

قال کافا عل سعید بن جبیر ہیں کہ ابن عباس نے تیسری بات بیان کرنے سے سکوت اختیار کیا یا انھوں نے بیان اور میں بھول گیا مگر حافظ ابن حجر کہتے ہیں قال کافا عل سلیمان الاحول ہیں۔ و فی مسند الحمیدی قال سفیان لا ادری اذکر سعید الثالثہ فنیسہا او سکت عنہا و انذا ہو الارزح۔

کتاب النذر

نذر کی تعریف | ”ایجاب فالیس بواجب علیہ“ جو چیز پہلے سے واجب نہیں اسکو اپنے ذمہ واجب کرنا۔

نذر کی دو قسم ہے۔ نذر مطلق۔ نذر معلق۔

نذر مطلق: جس کے وجوب کو کسی شئی پر معلق نہ کیا ہو ہو المخرج مخرج الخبر۔

نذر معلق جس کے وجوب کو کسی شئی پر معلق کیا ہو ہو المخرج مخرج الشرط۔

نذر مطلق کی دو قسم :- جس میں مندور بہ کی تعیین نہ ہو، اسکو نذر غیر مصرح کہتے ہیں اور نذر مصرح جس میں مندور بہ کی تعیین و تصریح ہو۔ جیسے یدلہ علی حج یا صوم وغیرہ۔ نذر مطلق کو نذر تبرر بھی کہتے ہیں، اسی طرح نذر لا بتدار سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور نذر مطلق کو نذر مجازہ بھی کہتے ہیں۔

یہ تو نذر کے اقسام الفاظ و صیغہ کے اعتبار سے تھے اور مندور بہ کے اعتبار سے مندور بہ طاعت کے قبیل سے ہو، معاصی کے جنس سے ہو، مباح کے قبیل سے ہو۔

باب قضاء النذر عن الميت

حدیث ابن عباس رضی | سعد بن عبادہ کی ماں نے نذر مان رکھا تھا اور اس کو ادا کرنے سے پہلے ان کا انتقال ہو گیا، حضرت سعد نے پوچھا کہ اس کی طرف سے میں ادا کر سکتا ہوں۔ آپ نے جواب دیا فاقضہ عنہا۔ اہل ظاہر کے یہاں اولیاء کے ذمہ میت کی نذر کی قضاء کرنا واجب ہے، ان حضرات کا

استدلال اس طرح کی احادیث سے ہے جس میں آپؐ امر فرمایا ہے اور امر و جوب کے لئے ہوتا ہے۔ جمہور علماء کے یہاں علی الاطلاق واجب نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے اگر اس کے ذمہ میں حقوق مالیہ حقوق اللہ یا حقوق العباد کے قبیل سے کوئی چیز واجب ہے چاہے بطور نذر ہو یا غیر نذر جیسے زکوٰۃ یا لوگوں کا بقایہ وغیرہ، تو امام شافعی کے یہاں ولی پر اس کی قضاء واجب ہے، اگر مال چھوڑ کر مرے وصیت کرے نہ کرے۔ ثم مذهب الشافعی وطائفة ان الحقوق المالية الواجبة على الميت من زکوٰۃ وکفارة ونذر وجب قضاءها سواء اوصى بها ام لا كديون الادھی۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے یہاں حقوق مالیہ حقوق العباد کے قبیل سے ہو بلا وصیت واجب الادار ہیں مگر حقوق مالیہ حقوق اللہ کے قبیل سے وصیت کرنے پر واجب ہیں۔ وقال مالك وابو حنيفة واصحابهما لا يجب قضاء شيء من ذلك الا ان يوصى به (نوی) حقوق بدنیہ نماز روزہ وغیرہ تو قال ابن قدامة من نذر حجاً او صياماً او صدقة او عتقاً او اعتكافاً او صلوة او غيره من الطاعات ومات قبل فعله فعليه الولى عنه وعن احمد في الصلوة لا يصلي عن الميت لانها لا بد لها بحال واما سائر الاعمال فيجوز ان ينوب الولى عنها فيها وليس بواجب عليه لكن يستحب له ذلك على سبيل الصلة والمعروف وقال مالك لا يمشي احد عن احد ولا يصلي ولا يصوم عنه وكذا لك سائر اعمال البدن قياساً على الصلوة۔

وقال الشافعي يقضى عنه الحج ولا يقضى الصلوة قولاً واحداً ولا يقضى الصوم في أحد القولين اور عند الاحناف العبادۃ المالية تقبل النیابة مطلقاً عند القدرة والعجز والبدنية لا تقبل مطلقاً والمركبة منها كالحج تقبل النیابة عند العجز بشرط دوام العجز الى الموت هذا اذا كان العجز والمرض يرجى زواله وان لم يكن كذلك سقط الفرض بحج الغير عنه بشرط نية الحج عن الامس وبشرط الامر به فلا يجوز حج الغير بغير اذنه الا اذا حج الوارث عن مورثه لوجود الامرد لالة (مختار)

اہل ظاہر کی دلیل کا جواب :- امر وجوب کیلئے آتا ہے مگر قرآن کی بناء پر دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یہاں پر نبی علیہ السلام نے سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے سائل کا جیسا سوال ہوگا جواب اس کے مطابق ہوتا ہے۔ اگر اباحت کا سوال ہے تو جواب بھی اباحت کیلئے ہوگا، اگر اجزا کا سوال ہے تو جواب بھی اجزا کا ہوگا، اگر وجوب کا ہے تو جواب بھی وجوب کا ہوگا۔ سوال یہاں پر اجزا کا ہے کہ اگر میں ادا کروں تو مفید ہوگا، آپ نے جواب دیا کہ کرو فائدہ دے گا۔ بخاری میں ابن عباس کی روایت میں حضرت سعد نے سوال کیا فہل یفعمہا شیء ان تصدقت بہا، عنہا فقال نعم ایک روایت میں آپ نے اس کو دین سے تشبیہ دیا اور میت کے دین کو ادا کرنا اگر ترک نہ ہو تو بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ اگر مطلقاً واجب کہا جائے تو آیت لا تزر وازرة وزر اخروی کے خلاف ہوگا۔ نیز مسند بزار کی روایت میں حدیث عائشہ فلیصم عنہ ولیہ ان شاء اللہ امام احمد کی دلیل :- روزہ کی بابت آپ نے صوم کا حکم دیا۔ حدیث عائشہ من مات وعلیہ صیام صام عنہ ولیہ، ابن عباس کی حدیث ایک عورت نے ایک ماہ روزہ کی نذر مانی اور پورا کرنے سے پہلے اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے رشتہ دار نے مسئلہ پوچھا آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا صومی عنہا۔

حضرت بریدہ کی حدیث میں اس طرح کا قصہ ہے اس نے سوال کیا افتجزئھا ان اصوم عنہا قال نعم (رواہ احمد) اسی طرح حج کے بارے میں حدیث موجود ہے اور اسی پر نماز کو قیاس کیا جائیگا و دین اللہ احق ان یقضی کا عموم اس سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ کے ایک قول کی بناء پر روزہ اور حج میں حدیث موجود ہے اور نماز کو اس پر قیاس نہیں کرتے ہیں۔ امام شافعی اور امام مالک کا دوسرا قول اور امام ابو حنیفہ کی دلیل ابن عمر کی حدیث من مات وعلیہ صیام شہر فلیطعم عنہ مکان کل یوم مسکیناً اخرجہ الترمذی وقال لا تعرف مرفوعاً الا من ہذا الوجه (یعنی من طریق الاشعث ابن سوار و ہولیس بشی و محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیسے و هو ضعیف مضطرب الحدیث) والصحیح عن ابن عمر موقوفاً۔ واشعث عن ابن سیرین عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً و فی الجوہر النقی ہذا

سند صحیح۔ ابن عباس کا فتویٰ لا یصلی احد عن احد ولا یصوم احد عن احد رواہ النسائی۔ اور حضرت عائشہ کا فتویٰ سألت عبدة بن عبد الرحمن عن عائشة ان امی توفیت وعلیها صیام رمضان ایصلم ان اقضی عنها فقالت لا ولكن تصد فی عنها مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک۔

اور ایت قرآنی و علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین کی تفسیر ابن عباس شیخ کبیر والمرأۃ الکبیرۃ کرتے ہیں جو روزہ کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں ان کے لئے فدیہ طعام کا حکم ہے۔ اور سب کا اتفاق ہے کہ ان بوڑھوں کی طرف ان کی زندگی میں کوئی روزہ نہیں رکھ سکتا ہے۔ تو مرنے کے بعد بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں ہونا چاہئے۔ حضرت عائشہ اور ابن عباس کی حدیث تو خود ان حضرات نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے جو دلیل ہے اس کے منسوخ ہونے کی۔ یا کہا جائے کہ صائم عنہ ولیہ کا مفہوم فدیہ طعام ہے جو قائم مقام صوم کے ہے اس لئے اس کو صوم سے تعبیر کر دیا ہے۔ قاضی شمس اللہ تفسیر مظہری میں اپنی تحقیق نقل کرتے ہیں التحقیق فی المقام ان الوارث ان تطوع عن المیت بالصوم والصدقة فالشابت بالاحادیث ان اللہ یقبلہ بفضلہ ویفک رقبة المیت ولكن لیس ذلک واجبا علی الوارث غیر انہ اذا وصی بہ المورث فانفاذ الوصیۃ واجب لقولہ تعالیٰ من بعد وصیۃ یوصی بہا و دین یعنی ولی کے روزہ رکھنے کا ثواب اور میت کے روزہ چھوڑنے کا عقاب دونوں کا موازنہ ہوگا جیسا تمام اعمال صالحہ وغیر صالحہ کا موازنہ ہو کر غالب پر نتیجہ مرتب ہوتا ہے تو اس حدیث کا بظاہر تقاضا ہے کہ میت کا ذمہ بری ہو جائے گا۔

ام سعد کی نذر۔ کسی روایت میں واضح طور سے اس کا بیان موجود نہیں ہے جسکی وجہ سے کوئی کہتا ہے کہ وہ نذر صدقہ کرنیکی تھی موطا وغیرہ میں ہے کہ انکی ماں سے وصیت کرنے کو کہا گیا تو انھوں نے کہا کہ مال تو سعد کا ہے اور اتفاقاً سعد غزوہ میں تھے، واپس آنے کے بعد انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا هل ینفعها ان یتصدق قال نعم بعض حضرات نے عتق کو بتلایا ابن عبد البر نے ایک روایت نقل کیا ہے جس میں حضرت سعد نے سوال کیا فهل ینفعها ان اعتق قال نعم

اور بعض حضرات کچھ بتلاتے ہیں اور کچھ کہتے ہیں کہ ان کی نذر نذر مبہم تھی۔

باب النہی عن النذر وان لا یرد شیئاً

حدیث ابن عمرؓ وابو ہریرہؓ

حدیث ابن عمرؓ

اخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوماً یہاناً عن النذر
وحدیث ابی ہریرہؓ لا تنذروا کیا مطلقاً نذر ممنوع ہے؟ ابن قتادہ المغنی میں کہتے
ہیں لا یتعبد لان ابن عمرؓ رووی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی وھذہ
نہی کلھتہ لا نہی عتیم۔

مگر اللہ تعالیٰ نے نذر پورا کرنے والوں کی تعریف کی ویوفون بالنذر قتادہ اسکی
تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کانوا ینذرون طاعة اللہ من الصیام والصلوۃ
والنکوۃ والحج والعمرة ومما افترض اللہ علیہم فسمام ابراراً خود نبی کریم
علیہ السلام نے نذر مانی ہے، ایک مرتبہ ناقہ کے گم ہونیکے وقت، دوسرے ایک سریہ کے
روانہ کرتے وقت۔

ابن دقیق العبد کہتے ہیں کہ تعریف نذر تبرر کی ہے جسکو نذر ابتداء اور نذر مطلق کہتے
ہیں اور مذمت ومانعت نذر مجازا کی ہے جسکو نذر معلق کہتے ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے
مطلقاً نذر پورا کرنے والوں کی تعریف فرمائی ہے۔ اس لئے کہا جائیگا نذر فی نفسہ طاعت
ہے اور کراہت ومانعت عارض کیوجہ سے ہے اور عارض کیطرف اشارہ حدیث میں
موجود ہے۔

۱) اس کا نفس کسی طاعت کو کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا ہے جب تک اس کا معاوضہ
نہ ملے جبکہ طاعت کی شان یہ ہے کہ اسکو خالص خدا کی رضا کیلئے کیا جائے انما
یتخرج بہ من مال البخیل میں اسی کیطرف اشارہ ہے۔ بخیل کا اطلاق مال وغیر
مال دونوں میں سستی کرنے والے پر ہوتا ہے حدیث البخیل من ذکرات عندہ
فلیرعیل علی۔

(۲) اعتقاد فاسد کی بنا پر مانعت ہے کہ نذر کو سبب مؤثر سمجھا جائے جس سے تقدیر مہرم و تقدیر معلق بدل جائیگی حالانکہ تقدیر مہرم کیا تقدیر معلق کے بدلنے کا سبب ظاہری بھی نہیں ہے جیسے وعار و صدقہ تقدیر معلق کے بدلنے کے سبب ظاہری ہیں اور اسی وجہ سے مانعت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لایا فی الخیر اور لا یغنی من القدر شیئاً ولا یرد من القدر شیئاً۔ اگر نذر کسی غرض صحیح کی بناء پر ہو مثلاً عبادت نفلی کو چاہتا ہے کہ اس کا ثواب فرض و واجب کا سا ہو جائے اسلئے بذریعہ نذر اسکو واجب کر لے یا اطلب رحمت کیلئے نذر کرتا ہے تو اس نذر میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

باب لا نذر فی معصیۃ اللہ ولا فی مالک العبد

حدیث عمران بن حصین

منذوریہ معصیت ہو۔ معصیت کی دو قسم ہے۔ لعینہ اور لغیرہ جس میں قرۃ مقصود کی جہت پائی جائے جیسے یوم النحر کے روزے کی نذر امام احمد کے یہاں معصیت کی نذر منعقد ہوگی اور اسکو پورا کرنا حرام بلکہ نذر کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا۔ نذر المعصیۃ فلا یحل الوفاء بہ اجماعاً و یجب علی السماذر کفارۃ یمین و بہ قال الثوری و ابو حنیفہ و اصحابہ (المنفی) لیکن فتح القدیر میں اس کو امام طحاوی کا مذہب بتلایا ہے و فی الفتح قال الطحاوی اذا اضاف النذر الی المعاصی کلہ ان اقبل فلاناً کان یمیناً و لزمۃ الکفارۃ بالحنث (شامی ص ۶۱) مگر تفسیر منظر ہی میں ہے و علیہ اکثر المشائخ الحنفیۃ ذلک لانه لما نذر حملہ علی المعنی الحقیقی وجب حملہ علی المعنی المجازی و عند ابی حنیفہ ان نوى الیمین وجب الکفارۃ۔ معصیت لغیرہ جس میں جہت قربت ہو جیسے صوم یوم النحر تو عند الاخاف یہ نذر منعقد ہوگی۔ امام مالک و شافعی کے یہاں نذر معصیت منعقد ہی نہیں ہوگی طحاوی نے کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔

حدیث عائشہ من نذر ان یطیع اللہ فلیطعه و من نذر ان یعصى اللہ

فلا یعصہ مگر اس حدیث سے اتنا معلوم ہوا کہ نذر معصیت کو انجام نہیں دینا ہے اور اس میں سب کا اتفاق ہے کہ نذر معصیت میں وفاء نہیں ہے نذر المعصیۃ فلا یحل الوفاء بہ اجماعاً (الغنی) عمران بن حصین کی حدیث لا نذر فی معصیۃ اللہ اس میں نذر معصیت کے وجود کی نفی کی گئی ہے۔ اس لئے کفارہ بھی واجب نہ ہوگا امام احمد و طحاوی کی دلیل :- عمران بن حصین کی حدیث لا وفاء لنذر فی معصیۃ رواہ مسلم۔ اور حضرت عائشہ کی حدیث لا نذر فی معصیۃ و کفارتہ کفارۃ یمین اخرجہ الترمذی من طریق ابن شہاب عن ابی سلمۃ عن عائشۃ وقال ہذا حدیث لا یصح لان الزہری لم یسمع ہذا الحدیث عن ابی سلمۃ بل الزہری روٰ عن سلیمان بن ارقم عن یحییٰ بن کثیر عن ابی سلمۃ عن عائشۃ قال محمد والحدیث ہو ہذا اور نسانی نے کہا وقد قیل ان الزہری لم یسمع ہذا من ابی سلمۃ وسلیمان بن ارقم متروک الحدیث وقال السندی ہذا الاختلاف یحکم رفعہ باثبات سماع الزہری مرۃ سلیمان عن یحییٰ عن ابی سلمۃ ومرۃ عن ابی سلمۃ لنفسہ وعند ذلک لا قطع لضعفہ سیما عند عقبہ وعمران یؤید الثبوت۔ واللہ اعلم۔

عمران بن حصین کی حدیث لا نذر فی معصیۃ و کفارتہا کفارۃ یمین اخرجہ النسائی مدارۃ علی محمد ابن الزبیر الحنفی عن ابیہ عنہ ومحمد لیس بالقوی وقد اختلف فیہ۔ مگر مسلم کی روایت اس کی تائید کرتی ہے۔ ان روایات کی روشنی میں لا نذر فی معصیۃ کا مطلب ہوگا لیس فیہ وفاء اور یمین ہوگی جس کی وجہ سے کفارۃ یمین ہوگا۔ ولان النذر یمین بدلیل ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال النذر حلفۃ (الغنی) ولا فیما لا یملک العبد۔ وشرط صحۃ النذر ان یکون المذکور مملکاً او مضافاً الی المملک او الی سببہ۔

احناف کے یہاں غیر مملوک کی نذر منجز ہو۔ فلاں کے غلام کے آزاد کر نیکی نذر فلاں کے مکان کے صدقہ کر نیکی نذر یا نذر معلق ہو کہ اگر خدا نجات دے تو فلاں کا گھر صدقہ کر دوں بالاتفاق یہ نذر منعقد نہ ہوگی۔ اگر معلق بسبب المملک ہو اگر فلاں کے غلام کا مالک بن جاؤں تو آزاد کر دوں، فلاں کے مکان کا مالک بن جاؤں تو صدقہ کر دوں، اس صورت

میں نذر صحیح ہوگی اور مالک ہونے پر نذر پورا کرنا ضروری ہوگا۔ ومنہم من عاہدا
 اللہ لئن ائنا من فضلہ لنصدقن ولنکونن۔ الی آخر۔
 انہوں نے نذر معلق مانی جو مضاف الی الملک تھی انکی خلاف ورزی کرنے پر وعید
 ہے اگر منعقد نہ ہوئی تو وعید کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔

حدیث عمران میں ناقہ رسول اللہ کے قربانی کی نذر مانی تھی جو غیر ملوک تھی اسلئے
 آپ نے اس نذر کو باطل قرار دیا۔

حدیث عمران میں دو قصے پہلا قصہ کہ آپ ناقہ عضبہ کے کس طرح مالک ہوئے
 بنی عقیل کے ایک آدمی کو صحابہ نے قید کر لیا اس کی ناقہ عضبہ تھی، اس شخص نے نبی
 علیہ السلام سے سوال کیا کہ آپ نے مجھے کیوں گرفتار کر لیا، اسی طرح میری اونٹنی کو کیوں
 گرفتار کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قبیلہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدہ تھا
 اس نے آپ کی طرف نقض عہد کی نسبت کی جسکو آپ نے بھاری سمجھا اور فرمایا کہ تمہارا
 معاہدہ بنو ثقیف سے ہے ان لوگوں نے نقض عہد کیا جسکی وجہ سے اس کے قبیلہ سے
 بھی معاہدہ ٹوٹ گیا تو تم لوگوں نے معاہدہ ختم کیا ہم نے ختم نہیں کیا۔

دوسرا قصہ عضبہ کو کفار کا لوٹ کر لیجانا پھر اس کے واپس ملنے کا ہے۔ مشرکین نے
 مدینہ پر حملہ کیا، آپ کے اونٹ اطراف مدینہ میں تھے اور وہیں پر ابوذر غفاری کی بیوی
 بھی تھیں وہ لوگ لوٹ کر سب اونٹ لے گئے اور ابوذر غفاری کی بیوی کو بھی اپنے ساتھ
 لے گئے یہ واقعہ غزوہ ذات القرد سے مشہور ہے۔ ابوذر غفاری کی بیوی موقع پا کر
 اسی اونٹنی پر سوار ہو کر بھاگ آئیں، ان لوگوں کو پتہ چلا تو تعاقب کیا مگر وہ اونٹنی تیز
 رفتار تھی اسلئے مشرکین ناکام ہو گئے، انہوں نے نذر مانی کہ ان نجاہا اللہ علیہا
 لتخرقہا، آپ نے اس موقع پر یہ جملہ ارشاد فرمایا لا وفاء لئذری فی معصیت ولا
 فیما لا یملک العبد۔ ابوذر کی بیوی اس کی مالک نہیں تھیں لہذا یہ نذر باطل ہو گئی۔
 اس حدیث سے امام شافعی استدلال کرتے ہیں کہ اگر کفار مسلمان کا مال لوٹ کر
 دارالحرب میں لے جائیں تو کفار اس کے مالک نہیں ہوں گے بلکہ وہ مال اس مسلمان
 کی ملکیت پر باقی رہے گا جیسے یہ اونٹنی آپ کی ملکیت پر باقی رہی اور امام ابو حنیفہ کے
 یہاں کفار مالک ہو جاتے ہیں اور مالک کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے

قول پر ابو ذر غفاری کی بیوی مالک ہو گئیں جسکی وجہ سے انکی نذر کو صحیح ہونا چاہئے۔
امام ابو حنیفہؒ اپنے قول کیلئے للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من اوطانهم
کرتے ہیں کہ ان مہاجرین کے اموال مکہ میں تھے اس کے باوجود انکو فقیر کہا گیا۔ یہ دلیل
ہے کہ وہ اموال انکی ملکیت سے خارج ہو گئے۔ اور اس حدیث کا جواب دیتے ہیں کہ یہ لوگ
ابھی اپنے وطن میں داخل نہیں ہوئے تھے بلکہ راستہ میں تھے جیسا کہ اس حدیث میں مذکور
ہے اس لئے قبضہ تام نہیں ہوا جس کی وجہ سے وہ ابھی مالک نہیں ہوئے جس کی وجہ سے
آنحضورؐ کی ملکیت ختم نہیں ہوئی۔

العضباء بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ مقطوعۃ الاذن یا مشقوقۃ الاذن تھیں اور بعض
لوگ کہتے ہیں کہ اس کا یہ وصف نہیں تھا بلکہ لقب کے طور پر کہا جاتا تھا۔

الفاظ حدیث

ناقہ ذلول، مجرستہ منوقۃ مدرجہ — ہم معنی الفاظ ہیں۔ اما المدبۃ
والمجروسۃ والمنوقۃ والذلول کلہ بمعنی واحد۔ اختلف هل العضباء
هل القصواء او غيرها فجزم الحرجي بالاول وقال تسمى العضباء والقصواء والجدعاء
وقال غيره بالشاني۔ (فتح الباری)

باب من نذر ان يمشي الى الكعبة

حدیث انس و ابو ہریرہ و عقبہ بن عامر | حضرت انس و ابو ہریرہ کی

حدیث میں ایک بڑے میاں کا قصہ ہے جو اپنے دونوں بیٹوں کے سہارے پیدل چلے
جارہے تھے، چلنے کی سکت نہیں مگر تعب و مشقت برداشت کر رہے تھے۔ آپؐ نے
سواری پر سوار نہ ہونے کی وجہ پوچھی تو بتایا گیا کہ انھوں نے پیدل چلنے کی نذر مانی تھی۔

پیدل بیت اللہ شریف جانا | یہ عبادت مقصودہ نہیں ہے اور عند الاحاطہ

اور نیز اس کے جنس سے واجب ہونا بھی ضروری ہے جس کا تقاضہ تھا کہ یہ نذر لازم
نہ ہو بلکہ باطل ہو مگر اہل زبان اس لفظ کو احرام ماثبات سے کنایہ کرتے ہیں اور احرام بغیر

حج و عمرہ کے نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے گویا حج ماشیا یا عمرہ ماشیا کی نذر مانا ہے جسکی وجہ سے یہ نذر صحیح ہوگئی۔ واذ انذر المشی الی بیت اللہ الحرام لم یجزلہ الا ان یمشی فی حج او عمرۃ فان عجز عن المشی ركب لا نعلم فیہ خلافا (المنی)
 نذر الملکف حجا ماشیا مشی من منزله وجوباً فی الاصح حتی یطوف
 الفرض، قوله وجوباً راجع لقوله مشی وفي رواية الاصل بالتخیر بین المشی
 والركوب (شامی بتغیر لیسیر) وقال محمد فی المؤطا من جعل علیہ المشی الی
 بیت اللہ لزمہ المشی۔ اور اس صورت میں جب سواری پر سوار ہوگا تو دم واجب ہوگا۔
 ابن عمر سے کسی نے پوچھا تو فرمایا تعب و مشقت کی صورت میں سوار ہو جائے مگر بعد
 میں جہاں سے سوار ہوا ہے پھر پیدل چلے مگر اس کے مقابلہ میں جمہور کا قول ہے کہ
 دوبارہ وہاں سے پیدل نہیں چلنا ہے بلکہ دم دینا ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں یكون الهک
 مکان المشی۔ ان تینوں روایتوں میں دم کا تذکرہ نہیں ہے مگر ابو داؤد میں حدیث
 ابن عباس میں اخت عقبہ بن عامر کے قصہ میں ہے فامرہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 ان تتركب و تھدی ھدیاً اور عمران بن حصین کی حدیث میں ہدی کا حکم ہے
 اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے اس لئے دم واجب ہوگا۔ ابو داؤد کی ایک روایت میں
 ولتضم ثلاثاً ایام کا حکم ہے یعنی کفارہ دینے کا۔ امام طحاویؒ کہتے ہیں عقبہ بن عامر
 کی بہن نے ننگے سر رہنے کی بھی نذر مانی تھی جو معصیت ہے۔ آپ نے کفارہ کا حکم اس
 کے مقابلہ میں دیا تھا۔

حدیث عقبہ بن عامر | كفارة النذر كفارة اليمين - ترمذی میں یہی

روایت ہے اس میں كفارة النذر اذا لم یسم كفارة اليمين ہے۔ اسی طرح
 ابو داؤد میں ابن عباس کی حدیث من نذر نذراً لم یسم فكفارة كفارة اليمين
 (۱) اس لئے اس حدیث عقبہ کی بہتر شرح یہی ہے کہ اسکو محمول کیا جائے ایسی نذر
 پر جس میں منذور یہ کا ذکر نہ ہو۔

(۲) اس حدیث کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ اسکو محمول کیا جائے ایسی نذر پر جسکی ادائیگی
 کی طاقت ہی نہ ہو۔ ابن عباس کی حدیث ابو داؤد میں ہے من نذر نذراً لم

بطقہ فکفارتہ کفارۃ یمین۔

۳۳، اس حدیث کو نذر لجاج پر محمول کیا جائے اور نذر لجاج کہتے ہیں ایسی نذر کو جس میں طاعت کو ایسی شرط پر معلق کیا ہے جس کے وجود کو نہیں چاہتا ہے ایسی نذر یمین کے معنی میں ہے جسکی وجہ سے شرط کے وجود پر اسکو اختیار ہے کہ صیغہ نذر کا اعتبار کر کے نذر پوری کر لے اور چاہے تو یمین کا اعتبار کر کے کفارہ دے۔ نذر لجاج میں اخاف کے یہاں مفتی بہ قول یہی ہے کہ نذر کو اختیار ہے نذر پوری کرے یا کفارہ دے "ان علقہ بشرط یریدہ ای یطلب حصولہ کان قدم غائبی اوشفی اللہ مریضی یوفی وجوباً ان وجد الشرط وان علقہ بمالم یردہ کان زینت بفلاتہ مثلاً فحنت وفی بندرہ او کفر لیمینہ علی المذہب لانہ نذر بظاہرہ یمین بمعناہ۔

اعلم ان المذکور فی کتب ظاہر الروایۃ ان المعلق یجب الوفاء بہ مطلقاً ای سواء کان الشرط ممایراد کونہ کان شفی اللہ مریضی اولاً کان کلمت زید افکذا و هو المسمی عند الشافعیۃ نذر اللجاج وروی عن ابی حنیفۃ التفصیل المذکور ہنا وان رجع الیہ قبل موتہ بسبعۃ ایام وفی الہدایۃ انہ قول محمد و هو الصحیح و هو مذہب الشافعی (شامی ص ۶۹) ۳۴، اس حدیث کو نذر معصیت پر محمول کیا جائے اور نذر معصیت میں امام احمد کے یہاں کفارہ ہے اس طرح اکثر علماء اخاف اور امام طحاوی کے یہاں بھی اور اس سے پہلے یہ مسئلہ تفصیل سے گزر چکا۔

کتاب الایمان

حدیث عمر، ابن عمر، ابو ہریرہ و عبدالرحمن بن سمرہ

ایک آن یمین کی جمع ہے یمین کے معنی قوت کے آتے ہیں، اسی مناسبت سے دائیں ہاتھ کو یمین کہا جاتا ہے کہ اس میں بائیں ہاتھ کی بہ نسبت عموماً زیادہ قوت ہوتی ہے اور رقم پر بھی اسی مناسبت سے اطلاق ہوتا ہے کہ قسم کھانے والا یمین کے ذریعہ

محلف علیہ کے فعل یا ترک کو قوی کرتا ہے۔ قال فی الفتح ان الیمین فی الاصل القوة وسمیت احدى الیدین بالیمین لزیادة قوتها علی الاخری وسمی الحلف باللہ یمیناً لافادته القوة علی المحلفین علیہ من الفعل و الترتیب فقد افاد ان اصل المادۃ بمعنی القوة ثم استعملت فی اللغة لمعان آخر لوجود المعنی الاصلی فیہا (شامی ص ۴۵)

کثرت سے قسم کھانا مکروہ ہے "لا تقطع کل حلاف مہین" مذمت کیلئے آیا ہوا ہے۔ اگر ضرورت و حاجت کی بناء پر ہو تو کچھ حرج نہیں ہے بلکہ موقع و محل کے اعتبار سے کبھی قسم کھانا واجب، مستحب، مباح، مکروہ و حرام ہے۔

حدیث عمر ابن عمر | جس طرح یہ مسند عمر سے ہے اسی طرح مسند ابن عمر سے بھی ہے اس لئے کہ حضرت عمر کو جب آپ منع فرما رہے تھے اس موقع پر ابن عمر موجود تھے پھر حضرت ابن عمر نے حضرت عمر سے بھی اسکو سنا مزید اضافہ کے ساتھ کہ حضرت عمر نے کہا کہ اس کے بعد میں نے آبار و اجداد کی قسم اپنے طور پر بھی کبھی نہیں کھائی اور نہ کسی دوسرے کی ایسی قسم کو نقل کیا۔ زمانہ جاہلیت میں آبار و اجداد اور دیوی دیوتا کی قسم کھانا نیکار و اج تھا جسکی وجہ سے حضرت عمر نے اپنے باپ کی قسم کھائی۔ آپ نے منع فرمایا "الا ان الله ینہا کما ان تحلفوا باباکم" اسی طرح عبدالرحمن بن سمرہ کی روایت میں لا تحلفوا با الطواغی ولا با بائکم مروی ہے۔ طواغی طاغیہ کی جمع دیوی دیوتا پر اطلاق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ لوگوں کے طغیان و کفر کا سبب ہیں۔ طغیان کے معنی حد سے تجاوز کرنا ہے۔ اپنے لیڈروں اور سرداروں کی تعظیم میں حد سے تجاوز کر کے انکی بھی قسم کھاتے اس لئے طاغیہ کا اطلاق ان لیڈروں پر بھی ہوتا ہے۔

مقولہ عمرؓ فواللہ ما حلفت بہا منذ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عنہا ذکر او لا اثراً۔ ذکر کا مفہوم یہ ہے کہ خود اپنے طور پر باپ دادا کی کبھی قسم نہیں کھائی اور آثر کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے نے قسم کھائی ہو اور میں نے اپنے طور پر اس کو نقل کیا ہو۔ معنی ذکر اقا ملاہا من قبل نفسی ولا آثر ای حاکمنا لہا عن غیری آثر اسے پہلے تکلمت محذوف علقہا بتبنا و ماثر بارڈا کی طرح۔ یعنی ماکلمت بہا حاکمنا عن غیری

غیر اللہ کی قسم دو طرح کی ہوتی ہے۔ حروف قسم یا قسم، اہلف وغیرہ کے ذریعہ قسم کھاتے۔ یہ یمین لغت کے اعتبار سے ہے۔ (۲) یمین اصطلاحی، کسی چیز کو کسی امر محبوب یا مکروہ پر معلق کرنا۔ جس طرح یمین لغوی سے عالف کا عزم فعل یا ترک پر قوی ہوتا ہے اسی طرح یمین اصطلاحی بھی معلق کرنیوالے کے عزم کو قوی کرتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یمین لغوی میں مقسم بہ کی تعظیم بھی ہوتی ہے اور یمین اصطلاحی میں اس کی تعظیم نہیں ہوتی ہے۔

غیر اللہ کی قسم کا حکم :- غیر اللہ کی قسم حروف قسم یا قسم، اہلف کے ذریعہ باتفاق علماء ممنوع ہے اسلئے کہ اس میں غیر اللہ کی تعظیم ہے۔ بلکہ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ آدمی کسی کے نام کی قسم اس وقت کھاتا ہے جب اس میں عظمت اور اس کے نام میں برکت کا اعتقاد رکھتا ہے اور اس کے حق میں کوتاہی کو گناہ سمجھتا ہے جس کی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ اس اعتقاد سے غیر اللہ کی قسم کھانے والا مشرک ہے۔

انہم کانوا یعتقدون فی اناس ان اسماءہم مبارکۃ عظیمۃ وکانوا یعتقدون ان الہلف باسمائہم علی الکذب یتوجب حبساً فی مالہ واہلہ فلا یقدمون علی ذلک ولذلک کانوا یتحلفون المخصوصہ باسماء شرکائہم بزعمہم فنہو عن ذلک وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حلف بغیر اللہ فقد اشرک وقد فسر بعض المحدثین علی معنی التغلیظ والتہدید ولا اقول بذلک وان المراد عندی الیمین المنعقدۃ والیمین الغموس علی اعتقاد ما ذکرنا۔

نبی کریم علیہ السلام کا افسح و ابدیہ فرمانا۔ جس سے غیر اللہ کی قسم کا جواز معلوم ہوتا ہے اس کا علماء نے متعدد جواب دیے ہیں۔

۱۔ حافظ ابن عبد البر کہتے ہیں یہ زیادتی صحیح سند سے ثابت نہیں ہے۔ امام مالک نے اس حدیث کو نقل کیا ہے تو اس جملہ کو نقل نہیں کیا۔ قال ابن عبد البر ہذا اللفظہ غیر محفوظ من وجہ صحیح فقد رواہ مالک وغیرہ من الحفاظ فلم یقولوا فیہ مگر یہ صحیح جواب نہیں ہے اسلئے کہ اس زیادتی کو نقل کرنیوالے اسمعیل بن جعفر ہیں اور اس روایت کو امام مسلم نے نقل کیا ہے۔ قال الحفاظ ہو صحیح لامریۃ فیہ۔

(۲) ممانعت سے پہلے کا یہ جملہ ہے لیکن شاہ ولی اللہ کی تحقیق کے مطابق نبی سے اس قسم کا جملہ صا اور ہونا ممکن ہی نہیں ہے اسلئے قبل الہی و بعد الہی کی بات صحیح نہیں ہوتی۔

(۳) بعض لوگوں نے کہا کہ اس کے پہلے مضاف محذوف ہے اصل میں ورب ابیہ۔ اور دوسرے لوگوں کو اس لئے منع کیا کہ وہ لوگ اس کی نیت نہیں کرتے تھے وہ ان یكون صلی اللہ علیہ وسلم اضمرفیہ اسم اللہ کانہ قال لا ورب ابیہ وانما نفہام عن ذلک لانہم لا یكونوا یضمرون ذلک فایمانہم خطاب،

(۴) اس سے قسم کا ارادہ نہیں تھا بلکہ یہ کلمہ زبان پر عادت کی بنا پر جاری ہو جاتا ہے جیسے عقری، حلقی کے الفاظ لوگوں کی زبان پر آ جاتے ہیں کلمۃ جاریۃ علی اللسان لا یقصد بہا الحلف کما جری علی لسانہم عقری وحلقی۔ (فتح)

(۵) ان کلمات کا استعمال دو طرح پر ہوتا ہے تعظیم و برکت کے طور پر دوسرے کلام میں تاکید کیلئے پہلے سے ممانعت ہے۔ دوسرا ممنوع نہیں ہے۔ قال الخطابی و العرب قد تطلق هذا اللفظ فی کلامہا علی ضربین احدهما علی وجہ التعظیم ولاخر علی سبیل التکید ویمثل ان یكون النہی انما وقع عنده اذا كان ذلک منہ علی وجہ التوقیر لہ والتعظیم لحقہ دون ما كان بخلافہ۔

شامی کہتے ہیں و یمکن ان یكون المراد بقولہم لعمری وامثالہ ذکر صوریۃ القسم لتاکید مضمون الکلام وترویجہ فقط لانہ اقوی من سائر المؤکدات واسلم من التاکید بالقسم باللہ لوجوب البریہ ولس الغرض الیمین الشرعی وتشبیہ غیر اللہ بہ فی التعظیم حتّٰی یرد علیہ ان الحلف بغیر اسمہ وصفاتہ عزوجل مکروہہ کما صرح بہ النووی فی شرح مسلم بل الظاہر من کلام مشائخنا انہ کفر ان کان باعتقاد انہ حلف یجب البریہ وحرام ان کان بدوہ کما صرح بہ بعض الفضلاء۔ و ذکر صوریۃ القسم علی الوجہ المذکور لا بأس بہ۔

حدیث ابو ہریرہ فقال فی حلفہ باللات فلیقل لا الہ الا اللہ غیر اللہ کی قسم حروف قسم یا قسم احلف کے ذریعہ بالاتفاق باطل اس لئے حانت ہونے پر کفارہ نہیں ہے اسی لئے حدیث میں کفارہ کا ذکر نہیں ہے بلکہ لا الہ الا اللہ کی تجدید کا حکم ہے۔ اگر غیر اللہ کی قسم تعظیم واعتقاد مذکورہ کے ساتھ ہے تو یہ کفر ہے۔ لا الہ الا اللہ کے ذریعہ تجدید ایمان

کا حکم ہے۔ اگر سوایا بلا تعظیم و اعتقاد کے ہو تو غفلت و معصیت ہے اور لا الہ الا اللہ کہنا نیکی ہے ان الحسنات یذہبن السیئات کی وجہ سے لا الہ کا کہنا غفلت و معصیت کے کفارہ کے طور پر ہے من قال لصاحبه تعال اقامرک فلیتصدق جوا کہیلنے کی بات زبان سے کہنا یہ معصیت ہے۔ حدیث ان الله تجا و من عن امتی ما وسوست بہ، صد رہا مالہ بقمل بہ او تتکلم بہ زبان سے کہہ دینے کی وجہ سے معصیت ہو گیا اس کے کفارہ کیلئے ہمدہ کا حکم ہے وق للحنثت کے قاعدہ سے اور اسکی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، جیسا دوسری روایت میں فلیتصدق بشقی آیا ہوگا یمین اصطلاحی :- کسی فعل و ترک کو معلق کرنا ایسے امر پر جس کا اعتقاد کفر ہو جیسے ان فعل کذا فہو یهودی او نصرانی او مجوسی او برائی من الاسلام اور اس سے قسم کھانا نیکارواج ہے تو یہ حلف باللہ سے کناہ ہے اور اس کا تعلق مستقبل سے ہو تو یمین منعقدہ کے حکم میں ہو کر حانث ہونیکی صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔ یہی ایک روایت امام احمد کی بھی ہے۔

اختلف الروایات عن احمد فی الخروج عن الاسلام مثل ان يقول هو یهودی او نصرانی ان فعل کذا او هو برئی من الاسلام ان فعل کذا فعن احمد علیہ الکفارة اذا حنث یروی هذا عن عطاء و طائوس و الحسن و الشعب و الثوری و اصحاب الرأی و یروی ذلك عن زید بن ثابت (الغنی) پھر زید بن ثابت سے مرفوعاً نقل کیا کہ آپ نے کفارہ کا حکم دیا۔ فقال علیہ کفارة الیمین۔ اور اگر اس کا تعلق ماضی سے ہے تو وہ یمین غموس ہے جس میں کفارہ نہیں ہے مگر ایسا شخص کافر ہو جائیگا یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک و شافعی کے یہاں یمین اصطلاحی یمین نہیں ہے اسلئے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

فمن كان خالفاً فلیحلف باللہ حدیث میں لفظ اللہ مذکور ہے مگر خاص لفظ اللہ مراد نہیں ہے بلکہ ذات اللہ جسکو بھی اس کے اسم سے کبھی اس کی صفت سے ذکر کیا جاتا ہے۔ اگر اسم سے ذکر کیا جائے تو اسمائے الہی کی دو قسم ہے (۱) اللہ کے ساتھ خاص ہے غیر اللہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے (۲) اللہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اللہ

غیر اللہ دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ دونوں قسم کے اسماء سے قسم ہو جاتی ہے۔ دوسرے قسم کے اسماء اگرچہ عام ہیں لیکن جب قسم کیلئے استعمال کیا ہے تو مومن کی شان یہی ہے کہ اللہ کی قسم کھائے جس سے متعین ہو جائے گا کہ اس سے مراد اللہ کا نام ہے اگر غیر اللہ کی نیت کیا ہے تو دیانۃً اعتبار ہوگا، قضائۃً اعتبار نہیں ہوگا ظاہر کے خلاف ہوگی قسم۔

صفات باری تین قسم کی ہیں (۱) خدا کے ساتھ خاص ہو (۲) خدا اور غیر خدا دونوں کی صفت ہوں اور دونوں پر اطلاق برابر ہو (۳) خدا غیر خدا دونوں کی صفت کے طور پر اطلاق ہو مگر غیر خدا کے لئے بیشتر استعمال ہے۔ پہلی دو صورت میں قسم صحیح تیسری صورت میں قسم صحیح نہیں، اگر نیت کرے گا تو صحیح۔ صفات کی یہ تقسیم ظاہر الروایت کے مطابق ہے۔ علماء ماوراء النہر کے عرف درواج کا اعتبار کیا ہے جس صفت سے قسم کا عرف درواج ہے اس سے قسم صحیح، جس سے عرف درواج نہیں ہے قسم صحیح نہیں۔

وتتقید بكون الحلف بهما متعارفا سواء كان صفة ذات او فعل وهو قول مشايخ ماوراء النهر و لمشايخ العراق تفسيرا اخر وهو ان الحلف بصفات الذات يحتمل لا بصفات الفعل و ظاهره انه لا اعتبار عند العرف وعدمه والصحيح الاول والایمان مبنیۃ علی العرف مایتعارف الناس الحلف به، یكون یمینا و ما لا فلا و هذا خاص بالصفات بخلاف الاسماء فانہ لا یعتبر العرف فیہا (شأن ص ۵)

باب من حلف یمینا فرأی غیرہا خیرا منها ان ینکح الذی ہو خیر ولیفر عن یمینہ

ابو موسیٰ کی حدیث کو مختلف سندوں سے ذکر کیا۔

نسیملۃ: ہم نے سواری کی درخواست کیا۔ نطلب منہ ما یحملنا من الابل و یحمل ائصالنا بثلاث ذود غزال ذری۔ بخمر ذود غزال ذری۔ بثلاثة ذود بقع الذری ابتاعهن من سعد۔ ذود بفتح الذال: اونٹ۔ الذری جمع ذرۃ بکسر الذال و ضمها ذرۃ صعل شی اعلاھا المراد الاسمنۃ کوبان۔ الغر: سفید۔ بقع ماکان فیہ بیاض و سواد المراد هنا البیض۔

ایک روایت میں تین اور ایک روایت میں چھ مگر دودو ایک ساتھ تھے اسلئے
 تین کہا مگر ایک روایت میں بثلاث دودو الذری اور ایک میں بخمس
 دودو ہے۔ عدد اپنے مافوق کی نفی نہیں کرتی ہے اور علامہ سندھی نے فرمایا کہ روایت
 میں اس طرح کاتفاوت ہو جاتا ہے اس سے اصل حدیث پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔
 عزوہ تو کہ موقع پر حضرت ابو موسیٰ اشعری اپنے کچھ ساتھیوں کے ساتھ آپ کی خدمت
 میں گئے۔ اور سواری کی درخواست کی آپ نے قسم کھا کر کہا کہ میں تم لوگوں کو سواری
 نہیں دوں گا اور میرے پاس ہے بھی نہیں پھر آپ نے حضرت سعد سے کچھ اونٹ خریدے
 اور دوسری روایت میں ہے کہ مال غنیمت کے اونٹ تھے ممکن ہے کہ مال غنیمت
 کے اونٹ سہ ہوں اور آپ نے حضرت سعد سے ان کا حصہ خریدا ہو۔ ابو موسیٰ اشعری کو نبی
 کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بلوایا اور یہ اونٹ ان کو دیا وہ لیکر گئے اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 نے یہ اونٹ سواری کیلئے دیا ہے۔ ابو موسیٰ اشعری کو فکر ہوئی کہ اس سے پہلے آپ سے
 کہا تھا تو آپ نے دینے سے انکار کر دیا تھا۔ میرے ساتھی کہیں گے کہ جھوٹ موٹ
 اگر ہم سے انکار کی بات نقل کر دیا تھا اسلئے انھوں نے کہا کہ کچھ لوگ میرے ساتھ
 چل کر ان صحابہ سے تحقیق کر لیں جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منع کرنے
 کی بات سنی تھی۔ میرے خاندان والوں نے کہا کہ تم سچے ہو اور ہم تم کو سچا سمجھتے ہیں لیکن
 تمہاری خواہش ہے تو ہم چند آدمیوں کو بھیج دیتے ہیں چنانچہ وہ لوگ آئے اور ان
 صحابہ سے تحقیق کیا جو اس موقع پر موجود تھے۔ ان لوگوں نے ابو موسیٰ کی تصدیق
 کی ابو موسیٰ اشعری آپ سے اونٹ لیکر آگئے پھر ان کو خیال ہوا کہ آپ نے ہم کو نہ دینے
 کی قسم کھائی تھی، شاید آپ بھول گئے ہیں اور ہم آپ کی بھول سے فائدہ اٹھا کر
 اونٹ لے جائیں تو اس میں برکت نہیں ہوگی لہذا آپ کے پاس آکر یاد دلایا
 آپ نے فرمایا "ما انا حملتکم ولكن الله حملکم" میں نے تم لوگوں کو سواری
 نہیں دیا بلکہ اللہ نے دیا ہے۔ یعنی میں نے بھول کر تم کو نہیں دیا ہے بلکہ عہد ا جان بوجھ
 کر دیا ہے اس لئے کہ اللہ نے مجھ کو دینے کا حکم دیا اور میرا حانت ہو جانا تو میں کسی بات
 پر قسم کھاؤں پھر اس سے بہتر کوئی سمجھ میں آجائے جو قسم کے خلاف ہو تو میں قسم
 توڑ کر کفارہ دیدوں گا۔ ما انا حملتکم کا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ میں نے

اپنے ذاتی مال سے نہ دینے کی قسم کھائی تھی اور جو دے رہا ہوں وہ بیت المال کا ہے اور وہ اللہ کا مال ہے اسلئے میں قسم میں جانت نہیں ہوا۔ اور اگر بالفرض حانت بھی ہو جاؤں تو بھی میری قسم تمکو دینے سے مانع نہیں ہوگی اسلئے میں کسی بات پر قسم کھاؤں اور اس سے بہتر دیکھوں تو قسم توڑ کر اس کا کفارہ دیدوں گا۔ لا اھلف علی یمین ثم اری خیراً منها الا کفرت عن یمینی و اتیت الذی هو خیر اور ابو ہریرہ کی روایت میں دوسروں کو حکم دیتے ہوئے آپ نے فرمایا "من حلف علی یمین فرأی غیراً خیراً منها فلیأتھا ولیکفر عن یمینہ"

عدی ابن حاتم کی حدیث میں فلیکفرھا ولیأت الذی هو خیر، عبد الرحمن بن سمرہ کی روایت میں فلیکفر عن یمینک وأت الذی هو خیر ہے۔ یہ تمام روایتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ کوئی گناہ پر یا مکروہ بات پر قسم کھائے یا خلاف ادلی بات پر قسم کھائے تو اسی کے اعتبار سے اس کو قسم توڑ دینا واجب، سنت، افضل ہے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ قسم کھانے سے پہلے اگر کفارہ دیدیا ہے تو اس کفارہ کا کوئی اعتبار نہیں، لیکن اگر قسم کھانے کے بعد اور حانت ہونے سے پہلے کفارہ دے تو کفارہ ادا ہوگا یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف ہے اور یہ مسئلہ مبہنی ہے اس بات پر کہ کفارہ کے وجوب کا سبب یمین ہے یا حانت ہونا ہے۔ زیادہ تر علماء اس بات کے قائل ہیں کہ کفارہ کا سبب یمین ہے اسی لئے کفارہ کو یمین ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے فذلک کفارة ایمانکم۔ اور کفارة اھنت نہیں کہا جاتا ہے لہذا قسم کھانیکے بعد کفارہ کے وجوب کا سبب پایا گیا، واجب الاداء کیلئے حانت ہونا شرط ہے جس طرح زکوٰۃ کے واجب ہونیکے لئے نصاب ضروری ہے اور واجب الاداء ہونیکے لئے حوالان حول شرط ہے، حوالان حول سے پہلے کوئی زکوٰۃ نکال دے تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح قسم کھانیکے بعد حانت ہونے سے پہلے اس کا کفارہ جائز ہے یہ مذہب امام احمد اور امام مالک کا ہے اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ اور قول جدید میں کفارہ مالی اعتاق، اطعام و کسوة قبل اھنت جائز ہے۔ اور روزہ جو عبادت بدنی ہے وہ مثل مذہب حنفی قبل اھنت جائز نہیں ہے۔

امام شافعی کے فرق کرنیکے وجہ یہ ہے کہ نفس وجوب اور وجوب الاداء میں تفریق

عبادات مالیہ میں شرعاً موجود ہے عبادات بدنیہ کے اندر تفریق کی کوئی مثال نہیں ہے۔
 علمائے حنفیہ کہتے ہیں کہ کفارہ گناہوں کو چھپانے والا ہوتا ہے قسم ایک جائز فعل ہے
 خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر قسم کھائی ہے۔ ہاں جب حانت
 ہوگا تو یہ حانت ہونا حقیقت میں گناہ ہے اسلئے کہ جب قسم کھایا تو گویا اللہ سے عہد
 کیا کہ میں ایسا کروں گا اور حانت ہو کر اس عہد کو توڑ رہا ہے اسلئے یہ کفارہ اسی حنث
 کے گناہ کو مٹانے کے لئے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول ذلک کفارة ایمانکم
 میں اذا حنثتم محذوف ہے جیسا کہ اور دوسری جگہوں پر اس طرح کا محذوف مانا
 گیا ہے اور احادیث میں ان میں سے بعض میں پہلے کفارہ کا ذکر ہے اسکے بعد
 حانت ہونے کا، اور کسی کے اندر پہلے حانت ہونیکا ذکر ہے اور اس کے بعد کفارہ
 کا لیکن اسکو واو حرف عطف کے ساتھ ذکر کیا ہے اور واو ترتیب کو نہیں چاہتا ہے
 اسلئے اس طرح کی احادیث سے کسی کا بھی استدلال کرنا صحیح نہیں ہے البتہ بعض
 روایات میں واو کی جگہ پر ثم آیا ہوا ہے لیکن ثم کی روایتیں بھی دو طرح کی ہیں مثلاً
 عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی روایت مسند احمد میں فلیأت الذی ہو خیر
 ثم یمینک عن یمینہا، اور عبد الرحمن بن سمرو کی روایت ابو داؤد میں فکفر
 عن یمینک ثم اتت الذی ہو خیر ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت مستدرک
 حاکم میں کفرت عن یمینی ثم اتت الذی ہو خیر ہے۔ جب روایتوں میں اختلاف
 ہو گیا کسی میں واو کسی میں ثم اسی طرح کسی میں حانت ہونے کو مقدم کیا گیا،
 اور کسی میں کفارہ دینے کو مقدم کیا گیا ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ یہ روایت
 بالمعنی ہے اور اسی کی وجہ سے یہ اختلاف پیدا ہوا اسلئے اس سے کسی کے لئے
 استدلال کرنا صحیح نہیں جیسا کہ اس سے پہلے شاہ ولی اللہ کا قول حجۃ اللہ البالغہ سے نقل
 کیا گیا ہے یہ مسئلہ صحابہ کرام کے درمیان مختلف فیہ تھا اور ائمہ کے درمیان
 بھی مختلف ہے اور احتیاط مذہب حنفی میں ہے۔



بَابُ الْيَمِينِ عَلَى نِيَّةِ الْمُسْتَحْلِفِ

يَمِينُكَ عَلَى مَا يَصْدُقُكَ عَلَيْهِ صَاحِبُكَ - الْيَمِينُ عَلَى نِيَّةِ الْمُسْتَحْلِفِ
 مجازی معنی کی نیت کرنا اس وقت صحیح ہے جب اس لفظ میں گنجائش ہو اگر وہ لفظ
 اس کا متحمل نہیں ہے تو وہ نیت لغو ہوگی (۲) نیت نہ ہوگی تو عرفی معنی مراد ہوں گے۔
 (۳) تاویل محتمل جسکو تو یہ کہا جاتا ہے نیت کی بنا پر مراد لیا جاسکتا ہے مگر اس میں
 تفصیل ہے۔ حالف مظلوم ہے اور اس نے نیت محتمل اللفظ کی اس کی نیت کا اعتبار
 ہوگا۔ سوید بن حنظلہ کی روایت جسکو ابو داؤد وابن ماجہ و احمد نے نقل کیا وہ لوگ بنی
 علیہ السلام کی خدمت میں آرہے تھے، راستہ میں کفار نے حضرت وائل کو پکڑ لیا وہ
 لوگ سوید کے دوستوں میں تھے اور ساتھی نے قسم کھانے میں گناہ جانا میں نے قسم
 کھا کر کہا کہ یہ میرا بھائی ہے، انھوں نے چھوڑ دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
 اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے تصویب فرماتے ہوئے فرمایا انت کنت ابرہم واکفہم
 المسلم اخو المسلم (۲) نہ ظالم ہو نہ مظلوم تب بھی محتمل اللفظ کی نیت صحیح ہے۔
 حضرت عمرؓ کا مقولہ اما فی المعارض من ذی وجہ اور عمران بن حصین سے مرفوعاً
 منقول ہے کہ بنی علیہ السلام مزاح فرماتے تھے کان یمزح ولا یقول الا حقاً۔ اور
 مزاح یہی تھا کہ سامع کا ذہن اس کے عرفی معنی کی طرف جاتا اور آپ اس کے خلاف
 مراد لیتے تھے۔ یہی تاویل ہے یہی تو یہ ہے (۳) ظالم ہو اس کی صورت یہ ہے کہ
 قاضی کے سامنے یا حکم کے سامنے اور قاضی یا حکم یمین باللہ کھلا رہا ہے اس وقت عرفی
 و ظاہری معنی کا اعتبار ہے نیت کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی مطلب ہے حضرت ابو ہریرہ
 کی حدیث کا الیمین علی نية المستحلف ای القاضی والمدعی والمخضم علی
 ما یصدق علیہ صاحب میں صاحب مراد خصم و قاضی ہے لیکن اگر یمین
 بالطلاق یا بالعاق کھلاتا ہے تو قاضی کو یہ حق نہیں ہے لہذا حالف مظلوم ہوگا اس
 وقت اس کی نیت کا اعتبار ہوگا۔

باب الاستثناء فی الیمین

ابو ہریرہ کی حدیث حضرت سلیمان کے قصے میں لا طوفن اللیلۃ علی سبعین امرأة علی تعین امرأة کان لسلیمان ستون امرأة اور بعض کتابوں میں تسع وتسعون اور کسی میں مائة وارد ہے۔ عدا اپنے مانوق کی نفی نہیں کرتی ہے اس لئے تعارض نہیں ہے پھر یہ اختلاف اصل حدیث میں اثر انداز نہیں ہے۔ طاف اطاف لغتان فصیحتان بمعنی دار حولہا وتکرر علیہ یہاں جماع مراد ہے۔

كلها تاتي بفارس يقاتل في سبيل الله حضرت سلیمان نے یہ بطور تمنا کے فرمایا یہ تمنا خیر کی تھی، غرض دنیا کیلئے نہ تھی اس لئے بطور جزم فرمایا۔

فقال له صاحبه وفي رواية فقال صاحبه او الملك صاحب مراد ملک و فرشتہ ہی ہے اس لئے کہ بعض روایت میں بالجزم فقال له الملك آیا ہوا ہے فلم یقل یعنی زبان سے نہیں کہا یہ مطلب نہیں کہ خدا کے حوالہ کرنے سے انکار کیا بلکہ وہ تو ان کے دل میں تھا مگر کہنے کے باوجود بھول گئے یا بھلا دیئے گئے۔

آپ کا قول ولو قال ان شاء الله لم یحنت وكان در کالہ فی حاجتہ اس روایت میں حضرت سلیمان کا جملہ لا طوفن منقول ہے۔ لام جواب قسم ہے قسم محذوف ہے اگر قسم محذوف ہو تو یمین کا انعقاد نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے یہی کہا جائیگا کہ قسم مذکور سبھی راوی نے ذکر نہیں کیا۔ لم یحنت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر حضرت سلیمان انشاء اللہ زبان سے کہہ دیتے تو ایسی اولاد نہ ہونی کی وجہ سے حانت نہ ہوتے اور در کالہ فی حاجتہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انکی تمنا کے مطابق اتنی اولاد اس طرح کی عطا فرماتا۔ یہ بات آپ نے بذریعہ وحی فرمایا ورنہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جب انشاء اللہ کہا جائے تو وہ چیز ہو جائے جیسا کہ موسیٰ اور خضر کے قصہ میں ہوا۔ اگر اس لم یحنت کا یہ مطلب لیا جائے کہ اگر انشاء اللہ کہہ دیتے تو اس طرح کی اولاد اللہ تعالیٰ عنایت کرتے تو یہ معنی کان در کالہ فی حاجتہ سے ادا کیا جا رہا ہے تکرار لازم آئیگا۔ پہلے مطلب کی بنا پر عنوان لگایا ہے باب الاستثناء بالیمین اور امام مسلم کا یہاں پر لانا بھی اسی غرض کیلئے ہے۔

ابو ہریرہ کی حدیث مرفوعاً مَنْ حَلَفَ فَقَالَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ لَمَ يَحْنَثْ رواہ احمد والترمذی وعن ابن عمر من حلف فاستثنى فان شاء مطلقاً وان شاء ترك غير حنث۔

یہ سب روایات دلیل ہیں کہ اگر قسم کے ساتھ ان شاء اللہ متصلاً کہا جائے تو یمین منعقد نہیں ہوتی ہے۔ اگر سانس ٹوٹ جائے یا چھینک وغیرہ کی وجہ سے وقفہ ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔ یہی مذہب جمہور علماء کا ہے۔ بعض علماء نے مجلس میں یا جب تک دوسری بات شروع نہ کر دے ان شاء اللہ کہنے کو قسم کے ساتھ متصل مان لیا ہے۔ ان لوگوں کا استدلال اس حدیث ابو ہریرہ سے ہے جس میں فرشتہ نے ان سے ان شاء اللہ کہنے کو کہا تھا۔ امام نووی اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ فرشتہ نے اثنائے قسم یہ بات کہی ہو، دوسری بات یہ ہے کہ ان شاء اللہ کہنا دو طرح سے ہوتا ہے برکت کیلئے اور دوسرے تعلق کیلئے۔ تعلق کی صورت میں قسم منعقد نہیں ہوتی ہے۔ فرشتہ نے قسم کو غیر منعقد بنانے کے لئے نہیں بلکہ برکت کیلئے ان شاء اللہ کہنے کی تلقین کی ہو۔ اگر تعلق فصل کے ساتھ جائز ہو جیسا کہ ابن عباس سے نقل کیا جاتا ہے تو پھر کفارہ کی بھی ضرورت نہیں واقع ہوگی حالانکہ ماقبل کی احادیث میں فرمایا گیا کہ کسی بات پر قسم کھانے کے بعد وہ خلاف معلوم ہو تو قسم توڑ کر اس کو کر لو اور کفارہ دو۔ یہ نہیں فرمایا گیا کہ ان شاء اللہ کہو۔ پھر ابن عباس سے ایک روایت منقول ہے کہ اذکر ربک اذا نسیت کہ استثناء بھول گئے تو جب یاد آئے تو یہ کہہ لو۔ یہ آپ کے ساتھ خاص ہے، دوسرے کیلئے استثناء ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ابن عباس اس کو عام جانتے تھے پھر اس کو آپ کے ساتھ مخصوص کہنے لگے۔ یا کہا جائے کہ تبرک کے طور پر کہنے کے لئے ہے اور اس کا کوئی وقت نہیں ہے جب یاد آجائے اور تعلق یمین سے متصل ہونا ضروری ہے اگر تبرک کیلئے متصلاً ان شاء اللہ کہا تو جن لوگوں کے یہاں یمین کیلئے قصد شرط ہے ان شاء اللہ کہنے کیلئے بھی قصد تعلق شرط ہے۔ اگر بلا قصد تعلق ہے تو یمین منعقد ہو جائے گی۔ احناف کے یہاں یمین میں قصد شرط نہیں ہے تو تعلق کے لئے اس کا قصد ضروری نہیں ہے۔ اس صورت میں بھی یمین معلق ہو جائے گی۔

اشارہ اللہ کے ذریعہ یمین بالشر میں تعلیق بالاتفاق صحیح ہے اور یمین بالطلاق وغیرہ میں بھی اخاف و شوافع کے یہاں تعلیق صحیح ہے۔ اور امام مالک اور ایک روایت امام احمد کی اس میں تعلیق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ استنثار کا حکم یمین بالشر میں وارد ہے۔ لوقال ان شاء الله لم یحنت اس حدیث میں آپ نے لوگوں کو استعمال کیا ہے، ایک روایت میں آپ نے لوگوں کو استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے ایاک ولو فانها تفتح عمل الشیطان، مسلم شریف میں ہے ان اصابک شیء فلا تقل لوانی فعلت کذا لکان کذا ولکن قل قدر وما شاء فعل۔ نبی علیہ السلام کا بہت سے مقامات پر لوگوں کا استعمال کرنا ثابت ہے۔ علماء نے فرمایا ہے موقع موقع کی بات ہے ایک موقع پر ممنوع دوسرے موقع پر جائز۔ اگر ماضی پر محض حسرت کیلئے اور اسباب عادیہ پر پورے اعتماد کی بنیاد پر ہو اور تقدیر سابق سے قطع نظر کرتے ہوئے ہو تو ممنوع ہے ورنہ جائز ہے۔ امام نووی بعض علماء سے نقل کرتے ہیں ہذا اذا قال علی جہۃ الحتم والقطع بالغیب من غیر ذکر مشیئة اللہ والنظر الی السابق القدر امام من قال علی وجہ التسلیم فلا کراہۃ فیہ القینا علی کرسیہ جسدًا آیت قرآنی کی بعض لوگوں نے اس حدیث سے تفسیر کی ہے مگر اس حدیث میں اس آیت کی طرف کوئی اشارہ موجود نہیں ہے اسلئے بہتر یہ ہے کہ آیت کو مبہم رکھا جائے۔

النهی عن الاصرار علی الیمین فیما یتأذی بہ اهل الحالف
عَمَّا لیس بمحرّم لان یلیح احدکم یمینہ فی اہلہ اثملہ
عند اللہ من ان یعطى کفارۃ

آدمی کی قسم سے گھروالے یا اور کوئی ضرر و تکلیف میں ہو تو مخلوف علیہ معصیت نہ ہو تو قسم توڑ دینا چاہئے اور حانت ہونے میں کوئی گناہ نہیں ہے مگر اثم اسم تفضیل کا تقاضہ ہے کہ قسم برقرار رہنے میں بھی گناہ ہے توڑ کر کفارہ دینے میں بھی گناہ۔ مگر قسم پر اصرار اس میں زیادہ گناہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا قول بطور فرض

تقدیر کے ہے یا حالت کے گمان کے مطابق ہے کہ وہ توڑنے میں گناہ سمجھا ہے۔
 اگر مخلوف علیہ حرام ہے تو قسم توڑنا واجب ہے اور اس پر قسم کھانا حرام ہے۔
 اگر مخلوف علیہ ترک استحباب پر ہے تو قسم توڑنا مستحب ہے۔ لَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ عَرْضَةً
 لَا يَمَّا نَكُمُ اَنْ تَبْرُوا وَتَتَّقُوا ۚ وَهُوَ اَنْ يُحْلِفَ بِاللّٰهِ اَنْ لَا يَفْعَلَ بَرًّا وَلَا تَقْوٰی
 وَلَا يَصِلَ بَيْنَ النَّاسِ ثُمَّ يَمْتَنِعُ مِنْ فَعْلِهِ لِيَذَرَ فِيْ مِيْنِهِ وَلَا يَحْنُثُ فَتَهْوَا عَنْ
 الْمَضٰی فِیْهَا

بَابُ نَذْرِ الْكَافِرِ وَمَا يَفْعَلُ فِيْهِ اِذَا اسْلَمَ

ابن عمر کی حدیث کو مختلف سندوں سے ذکر کیا ہے کہ جب آنحضور طائف سے واپس
 آکر مقام جعرانہ میں قیام فرماتے تھے تو حضرت عمرؓ نے عرض کیا کہ میں نے زمانہ کفر میں
 مسجد حرام میں اعتکاف کی نذر مان رکھی تھی، کسی روایت میں جعل یومًا اور کسی
 میں نذر اعتکاف لیلۃ، کسی میں نذر اعتکاف یوم اور ابو داؤد میں ہے جعل
 علیہ اَنْ یَعْتَكِفَ فِی الْجَاهِلِیَةِ یَوْمًا وَلَیْلَةً عِنْدَ الْکَعْبَةِ فَسَأَلَ النَّبِیُّ صلی اللہ
 علیہ وسلم فَقَالَ اَعْتَكِفْ وَهُمْ وَفِی رَوَاۤیَةِ الدَّارِقُطَنِیِّ فَامْرَاۃٌ اَنْ یَصُومَ وَفِیْهِ
 عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ بَدِیْلِ بْنِ وَرَقَاءَ الْخَزَاعِیُّ تَفَرَّدَ بِهِ وَهُوَ ضَعِیْفٌ لَّانَ التَّقَاتِ
 مِنْ اَصْحَابِ عَمْرِو لَمْ یَذْکُرْ وَافِیْهِ الصُّوْمُ مِنْهُمْ ابْنُ جَرِیْمٍ وَابْنُ عِیْنٍ وَحَمَّادُ
 بْنُ سَلَمَةَ وَحَمَّادُ بْنُ زَرِیْدٍ قَالَ ابْنُ مَعِیْنٍ صَالِحٌ وَذَكَرَ لَا ابْنَ حَبَانَ فِی التَّقَاتِ
 اِمَّا دِیْثٌ مِّنْ جَمْعٍ کِیْ یُحِیْ صَوْرَتُہٗ کَہٗ اَسْمٰوۃٌ نَّیْ اَیْکَ دِنَ وَّرَاتِ کَہٗ اَعْتَاکَافِ کِی
 نَذَرْمَانِی تَمَّی۔ (۱) نذر کے منقذ ہونیکے لئے جمہور علماء کے یہاں اسلام شرط ہے اس لئے کہ
 نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے ۱۰ اِنَّمَا النَّذْرُ مَا ابْتَغٰی بَہٗ وَجْہَ اللّٰہِ اَوْ کَافِرًا کَوْنِیْ فَعَلَ
 تَقَرَّبَ اِلَی الشَّرِّ کَا نْہِیْ ہُو سَکُنَا ہِے۔ اور ہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں ہے
 کہ اسنوں نے کہا یا رسول اللہ میں نے اتنی اتنی قسمیں کھار کھی تھیں، اور اپنے دونوں
 ہاتھ کی انگلیوں کو جمع کر کے کہا کہ میں آپ کے پاس نہیں آؤں گا اور آپ کے دین کو
 قبول نہیں کروں گا اب آیا ہوں، آپ نے ان کی قسم کے کفارہ کا حکم نہیں دیا۔ جب

نذر منعقد نہ ہوئی ادا واجب نہ ہوئی اسلئے یہ امر بطور استجاب ہے اس لئے کہ عمر اب چاہے
 تھے کہ زمانہ کفر میں ایک نذر مانی تھی اسوقت میں یہ نیکی نہ کر سکے اب چاہتا ہوں کہ
 اس کے بدلہ میں نیکی کروں تو آپ نے بطور استجاب حکم دیا۔ حدیث من نذر ان یطیعہ
 اللہ فلیطع ما یوجہ سے امام احمد کی ایک روایت اور بعض دوسرے علماء کہتے ہیں کہ
 حالت کفر میں نذر صحیح ہے بعد اسلام اسکو پورا کرنا ضروری ہے اور اسی حدیث استدلال
 کرتے ہیں کہ آپ نے امر فرمایا اوف بنذرک مگر جواب تو سوال کے مطابق ہوتا ہے
 انھوں نے صحت کو پوچھا تھا اسکو نہیں پوچھا تھا کہ آیا میرے ذمہ واجب ہے یا نہیں؟
 (۲) دوسرا مسئلہ اگر عبادت کی ادائیگی کو کسی مکان یا زمان کی قید سے مقید کیا ہے
 تو نذر زمان و مکان کی قید کے ساتھ مقید نہ ہوگی دوسرے مکان میں دوسرے زمان
 میں ادا کرنے سے نذر ادا ہو جائیگی۔ دیگر ائمہ کے یہاں مکان و زمان اگر افضل ہوں
 تو اس زمان و مکان کے ساتھ مقید ہوگی اور امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت یہی ہے
 ان لوگوں کا استدلال حضرت عمر کی نذر سے ہے مگر اس سے استدلال تام نہیں ہے۔
 اسلئے کہ ان لوگوں کے یہاں یہ حکم استجاب کے طور پر ہے۔ حضرت جابر کی حدیث جسکو
 ابو داؤد نے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ میں نے نذر مانی ہے کہ اگر اللہ آپ کیلئے
 مکہ کو فتح کر دے گا تو بیت المقدس میں دو رکعت نماز پڑھوں گا۔ آپ نے فرمایا کہ یہاں
 پڑھ لو۔ اس نے پھر دوبارہ کہا تو فرمایا جیسے چاہو کر لو۔ بیت المقدس سے زیادہ ثواب
 مکہ میں ہے۔ تو یہ ثواب نوافل میں نہیں ہے بلکہ فرائض میں ہے اور نذر میں جو نماز
 ہوتی ہے وہ نوافل کے قبیل سے ہے اس لئے سب جگہ برابر ہے۔

(۳) اعتکاف بغیر صوم کے صحیح ہے یا نہیں؟ علماء حنفیہ کے یہاں اعتکاف مندوب بغیر
 صوم کے صحیح نہیں ہے۔ ابو داؤد کی روایت اخاف کی دلیل ہے۔

(۴) حضرت ابن عمر نے نبی علیہ السلام کے جعرانہ سے عمرہ کر نیکی نفی فرمائی ہے مگر یہ
 ان کا قول اپنے علم کی بنیاد پر ہے، محرش کعبی کی روایت میں ہے کہ راتوں رات آپ گئے
 اور عمرہ کیا اور راتوں رات لوٹ آئے جسکی وجہ سے حضرت ابن عمر اور بعض دوسرے صحابہ
 کو آپ کا عمرہ کرنا معلوم نہ ہو سکا، اور نفی و اثبات میں تعارض کے وقت مثبت کو
 ترجیح ہوتی ہے۔

صحیحۃ الممالک

اسلام میں غلامی

ہر انسان کو ایک مقررہ عمر میں ایک طرح کا حق حاصل ہوتا ہے (حکومت ولایت کہا جاتا ہے) جسکی وجہ سے اپنے یا دوسروں پر تسلط و تصرف کرنیکا حق حاصل ہوتا ہے اسی طرح اس حق کی وجہ سے اموال میں تصرف کرنیکا حق حاصل ہوتا ہے۔ غلامی میں وہی حق سلب ہو کر اس کے جملہ حقوق مالک کو حاصل ہو جاتے جس سے وہ شخص مملوک و غلام کہلاتا ہے۔

زمانہ قدیم سے غلام بنانے کا رواج تھا اور غلام بنانے کی مختلف صورتیں دنیا میں رائج تھیں (۱) جنگ کے موقع پر مردوں بچوں عورتوں کو گرفتار کیا جاتا اور انکو غلام و باندی بنا کر رکھا جاتا تھا (۲) ڈاکہ ڈال کر گرفتار کر لیا جاتا اور ان کو غلام بنالیا جاتا تھا (۳) بچوں کو چرایا جاتا اور انکو غلام بنالیا جاتا تھا (۴) مقروض و مدیون سے جب ادائیگی قرض کی کوئی صورت نہیں ہوتی تو اس کے دین کے بدلہ میں غلام بنالیا جاتا تھا (۵) حکمائے یونان نے انسانی طبقات کو دو حصہ میں تقسیم کر رکھا تھا ایک حکومت کرنیوالے، دوسرے جن پر حکومت کی جاتے جس طرح ملک کا ایک مختار کل ہوتا ہے تمام اہل ملک اس کے محکوم ہیں اسی طرح انفرادی طور پر ایک فرد ایک شخص کا محکوم ملکیت کا رنگ لئے ہو یہ بھی تمدنی اعتبار سے ضروری ہے تاکہ اہل دماغ جسمانی محنت سے محفوظ رہ کر اعلیٰ دماغ حاصل کر سکیں۔ دوسرا طبقہ صرف کام کرنے کیلئے ہو، غور و فکر و سوچنے کیلئے دوسرے افراد ہوں۔

اسلام کی اصلاحات | اسلام نے غلامی کی ایک قسم کے سوا بقیہ قسموں کو یک لخت ختم کر دیا اور صرف ایک قسم کی غلامی جو جنگ کے نتیجہ میں ہوتی ہے اس کو باقی رکھا مگر اس کی ایسی اصلاح کر دی ہے اور غلاموں کو اتنے حقوق دیئے کہ آزاد لوگوں کے قریب قریب ہو گئے پھر آزاد کرنیکی اس قدر ترغیب دی اور غلاموں کے آزاد کرنیکے اتنے مواقع بتلائے کہ آہستہ آہستہ غلاموں کی تعداد کم سے کم رہ گئی۔ قرآن میں کہیں پر صراحت کے ساتھ غلام بنانے کا ذکر

نہیں کیا گیا اسیران جنگ کا تذکرہ ہے آیت کا کان لنبی ان یكون له اسرى حتى یثخن فی الارض میں اس بات کا تذکرہ ہے کہ غلبہ حاصل کرنے سے پہلے مسلمانوں کو فدیہ لیکر یا بغیر فدیہ کے رہا کرنے کے چکر میں نہیں پڑنا چاہیے لیکن اگر مسلمان فتحیاب ہو جائیں تو کیا کریں آیت اس کے بارے میں خاموش ہے۔ سورہ محمد حے اذا اثنتموهم فشدوا الوثاق فاما منابعد واما فداء اس میں دو طرح کے معاملہ کا ذکر ہے مگر حصر نہیں ہے کہ بس یہی دو طریقہ ہے۔ اسلئے کہ کوئی کلمہ حصر کا نہیں ہے۔ اما حصر کیلئے نہیں آتا ہے دوسرا اور بھی طریقہ وہ معروف و مشہور تھا اس لئے اسکو ذکر نہیں کیا اور یہ دو طریقہ ایسا تھا جسکے بارے میں شبہ پایا جاتا تھا یعنی قتل و غلام بنائے جائیں اس کا رواج عام تھا جسکی وجہ سے اس کے بارے میں کوئی شبہ نہیں تھا۔ یادو کو اس لئے ذکر کیا کہ اس کا ہر قیدی کے ساتھ معاملہ کیا جاسکتا تھا بخلاف استرقاق کے کہ ہر قیدی کیساتھ یہ معاملہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ امام رازی کہتے ہیں هذا ارشاد فذکر الامر العام المجائز فی سائر الاجناس والاسترقاق غیر جائز فی العرب فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مہم فلم یذکر الاسترقاق واما القتل فان الظاہر فی المثخن الزمان ولان القتل ذکرہ بقولہ فضرب الرقاب فلم یبق الا الامران ص ۵۔ پھر فاما منابعد میں من میں استرقاق داخل ہے اسی لئے علامہ زنجیزی کہتے ہیں یجوز ان یراد بالمن ان یمن علیہم بترك القتل۔ ہر رٹ کا مقولہ ہے اپنے دشمنوں کو ختم کرنے کے بجائے اپنا غلام بنالیا تو ان کو زندہ چھوڑ دینا ہی ترقی کی طرف ایک قدم غلامی خواہ کتنی بری ہو تاہم وہ اضافی طور پر اچھی ہے (اسلام میں غلامی کی حقیقت)

اسلام نے یک لخت غلامی کو ختم نہیں کیا اسلئے کہ اس عہد میں غلام بنانے کا رواج تھا اگر اسلام اس کو ختم کر دیتا تو مسلمانوں کو سخت نقصان پہونچتا۔

لڑائی میں جو مسلمان کافروں کے ہاتھ گرفتار ہوتے غلام بنالئے جاتے اسکے برخلاف جو کافر مسلمانوں کے یہاں قیدی ہوتے انکو رہا کیا جاتا تو مسلمانوں کی قوت کم ہوتی، دشمنوں کی طاقت زیادہ ہوتی پھر جنگ میں گرفتار ہونیوالوں کے ساتھ عقلاً یا تو قتل کا معاملہ کیا جاتا یا فدیہ بغیر فدیہ کے رہا کر دیا جاتا (۲) قید خانہ میں رکھا جاتا یا کسی

جزیرہ میں الگ تھلگ نظر بند کر دیا جاتا جس سے خواہ مخواہ حکومت پران کے اخراجات کا بہت بڑا بوجھ پڑتا پھر ان میں کتنے عالی دماغ ہوں گے جو بحالت آزادی مفید خدمات انجام دے سکتے تھے پوری قوم اس فائدہ سے محروم ہو جاتی اسلئے اس کے مقابلے میں استرقاق زیادہ بہتر طریقہ ہے کہ افراد پران کے اخراجات منقسم ہو گئے اور انکی صلاحیت سے پوری قوم نے فائدہ اٹھایا۔ اور اسلام میں موالی و غلاموں نے جو کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں وہ کسی سے مخفی نہیں ہیں۔

جنگ میں بے شمار مرد قتل ہوتے ہیں ان کے بچوں عورتوں کی خورد و نوش کا کوئی انا اگر نہ ہو اسی طرح ان کی اخلاقی نگرانی کا انتظام نہ ہو تو فاقہ کشی کی مصیبت کے ساتھ ساتھ بد اخلاقی کا سیلاب بھی آجائیکا جیسا جنگ عظیم کے بعد انگلستان و جرمن ہیں یا اس مسئلہ کے حل کے طور پر اسلام نے استرقاق کو باقی رکھتے ہوئے اس میں اصلاح کی تاکہ کم سے کم غلام ہوں غلاموں کے آزاد کرنیکی ترغیب اور اس کے ثواب کو بیان کیا اور معمولی معمولی باتوں پر غلام آزاد کر نیکا حکم دیا، مختلف مواقع میں غلام آزاد کر نیکا حکم دیا اور جو غلام باقی رہیں انکے ساتھ اچھا برتاؤ کر نیکا حکم دیا ان کے حقوق مقرر کر کے ان حقوق کی نگہداشت کی۔ اور مسلمانوں نے کتنے ذوق و شوق سے اس پر عمل کیا۔ اس کا مختصر نمونہ ان احادیث میں موجود ہے مسلمانوں نے کتنے غلاموں کو آزاد کیا اس کی تفصیل کیلئے ایک دفتر چاہئے۔

نواب صدیق حسن خان صاحب نے ”النجم الوہاب“ سے نمونہ کے طور پر چند صحابہ کے آزاد کردہ غلاموں کی تعداد کو ذکر کیا اسکو نقل کیا جاتا ہے تاکہ اس سے اندازہ لگایا جاسکے کہ کس قدر اس پر عمل ہوا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلاموں کی تعداد تریستھ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے انتہر، حضرت عباس کے شتر، حضرت حکیم بن حزام کے شو، حضرت عثمانؓ کو جب باغیوں نے محاصرہ کیا اس وقت انکے آزاد کردہ غلاموں کی تعداد بیش، ابن عمر کے ایک ہزار، ذوالکلاع حمیری نے ایک دن میں آٹھ ہزار، عبدالرحمن بن عوف نے تیس ہزار آزاد کئے۔

بَابُ الْأَعْنَاقِ عَلَى مَنْ ضَرَبَ عَبْدًا

ابن عمر کی روایت | ابن عمر نے اپنے غلام کو مار دیا تھا اور یہ مارنا تادیب تھا اور

مار کا اثر پیٹھ پر ظاہر ہو گیا تھا۔ تو انھوں نے کفارہ کے طور پر اسکو آزاد کر دیا اور کہا کہ اس تنکے کے برابر بھی مجھ کو ثواب نہیں ملے گا مایسویٰ بروزن پنجشی، دوسرے نسخہ میں مایساویٰ باب مفاعلتہ سے یہی زیادہ صحیح ہے۔ الا انی سمعت یحییٰ بن لیث فیہا من اجر الا اجر الکفارة۔ یہ استثناء منقطع ہے۔ اگر متصل ہو تو مآ اعتقته الا انی سمعت ہوگا۔ مَنْ ضَرَبَ غُلَامًا حَدًّا لَمْ يَأْتِهِ اَوْ لَطَمَهُ فَاِنْ كَفَرَتْهُ اِنْ يَعْتَقْ حد سے مراد جرم ہے معنی بلا وجہ مارنے پر یہ حکم ہے۔ تاویب و تکلیم کیلئے مارا تو اس میں داخل نہیں ہے اَوْ لَطَمَهُ فَاِنْ كَفَرَتْهُ اِنْ يَعْتَقْ، بلا وجہ معمولی طور پر مارنے سے۔ جمہور علماء کے نزدیک مالک کو آزاد کرنا واجب و لازم نہیں ہے بلکہ یہ حکم بطور استحباب کے ہے اس گناہ کے کفارہ کیلئے۔ ہاں اگر زیادہ مارا کوئی عضو خراب کر دیا ہے یا کاٹ دیا ہے تو امام مالک وغیرہ کا قول ہے کہ آزاد کرنا واجب ہے۔ اگر آزاد نہیں کرتا تو حاکم اسکو آزاد کرنے کا اور بعض موالک کا کہنا ہے کہ اس فعل سے وہ غلام از خود آزاد ہوگا۔ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدم کی روایت میں ہے کہ مالک نے اپنے غلام کے ذکر کو کاٹ دیا تھا آپ نے اس کے مالک کو بلایا وہ آیا نہیں تو آپ نے فرمایا اذهب انت حر (ابوداؤد) مؤطا امام مالک میں ہے کہ حضرت عمر کے زمانہ میں ایک جاریہ آئی اور کہا کہ اس کے مالک نے اسکو داغ دیا ہے۔ حضرت عمر نے اسکو آزاد کر دیا۔ جمہور علماء کے نزدیک تعزیر کے طور پر امام ایسا کر سکتا ہے۔ اما علمت ان الصورة محرمۃ۔ حرمت کے معنی ذات حرمت کے ہے یا محرم بمعنی حرام و ممنوع یعنی ضرب علی الصورة حرام ہے جیسا دوسری حدیث میں ہے۔ اذ اضرب احدکم العبد فلیجتنب الوجه۔

بَابُ الْغُلَیْظِ عَلٰی مَنْ قَذَفَ مَمْلُوکًا بِالزَّیْنٰ

جو کوئی اپنے مملوک کو زنا کی تہمت لگائے اور واقع میں وہ اس کا مرتکب نہیں تھا تو قیامت میں اس کو حد لگائی جائے گی اس لئے کہ آخرت میں حر و غلام سب برابر ہیں البتہ دنیا میں حد قذف لگائے جانے کیلئے حریت شرط ہے۔ لہذا حد قذف نہیں لگے گی مگر تہمت لگانے والے کو حاکم تعزیر کرے گا۔

نبی التوبۃ :- آنحضورؐ کا لقب ہے۔ اگلی امتوں میں بہت گناہوں کا توبہ اپنے نفس کو قتل کرنا تھا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے انہی امت کیلئے قول اعتقاد سے بھی توبہ قبول ہو جاتی ہے یعنی توبہ کی قبولیت کے اسباب اور انبیاء کے اعتبار سے آپ کے لئے زیادہ ہیں جس کی وجہ سے آپ کا لقب نبی التوبہ ہوا یا توبہ سے مراد کفر سے توبہ کرنا اور اسلام قبول کرنا۔ آپ کے ہاتھوں جس قدر لوگوں نے کفر سے توبہ اور اسلام قبول کیا کسی نبی کے ہاتھوں ایسا نہیں ہوا جسکی وجہ سے نبی التوبہ کہا گیا۔

ابوذر غفاریؓ کی روایت | حضرت عثمان کی خلافت کے زمانہ میں حضرت ابوذر غفاریؓ مقام ربذہ میں مقیم تھے علیہ برد

وعلی خادمہ مثلاً، دوسری روایت میں ہے علیہ حلة وعلی غلامہ مثلاً۔ حلة دو عدد کپڑے پر بولا جاتا ہے ایک عدد کپڑے پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔ ابوذر غفاریؓ پر ایک عمدہ چادر اور ایک پرانی چادر اسی طرح کی — ان کے غلام پر بھی دو قسم کی چادریں رہی ہوں گی۔ کہنے والے نے کہا کہ آپ غلام کی اچھی چادر لے لیتے اور اپنی پرانی چادر دیدیتے تو آپ کا حله عمدہ ہو جاتا، لوجمعت بینہما لکان حلة میں تنوین تعظیم کی ہے تو انھوں نے قصہ بیان کیا کہ ایک شخص سے میری تکرار ہو گئی (یعنی حضرت بلال سے) تو میں نے اسکی ماں سے عار دلایا یعنی ابن السودار کہا تو حضرت بلال نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کر دی تو آپ نے فرمایا: ابوذر! تمہارے اندر کفر کی بات پائی جاتی ہے۔ جاہلیت کا اطلاق قبل الاسلام زمانہ پر ہوتا ہے۔ خصلت جاہلیہ سے کافرانہ خصلت مراد ہے۔

امام بخاریؒ نے کفر دون کفر کے تحت ذکر کیا ہے کہ کفر کلی مشکک ہے اس کا کوئی فرد ضعیف، کوئی کفر مذہب سے خارج کرنیوالا ہے اور کوئی مذہب سے خارج نہیں کرتا۔ ابوذر غفاریؓ کو مذہب سے خارج کرنیکی کس میں جرأت ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا جاہلیت سے حماقت مراد ہے۔ جیسے الا لا یجھلن احد عینا میں حماقت مراد ہے۔ ابوذر غفاریؓ نے کہا کہ یہ تو ہوتا رہتا ہے۔

جب کوئی کسی کو برا بھلا کہتا ہے تو لوگ اس کے ماں باپ کو برا بھلا کہتے ہیں یعنی ابوذرؓ نے اسکو کوئی منکر بات نہیں سمجھا۔ آپ نے فرمایا یہ جاہلانہ اور

کافرانہ بات ہے۔ جو برا بھلا کہے اس سے اسی کے بقدر بدلہ لینا صحیح ہے اس کے ماں باپ کو چھڑنا جائز نہیں یہ تو ظلم ہے۔ آپ نے فرمایا "انک امرا فیک جاہلیۃ۔ ابوہریرہ نے کہا کہ اتنے کبیر التین ہونیکے باوجود میرے اندر یہ بات ہے، آپ نے فرمایا کہ ہاں۔ انکو تعجب ہوا کہ اتنی عمر ہونیکے باوجود کیسے یہ بات مجھ سے مخفی رہ گئی۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا: ہم اخوانکم غلام تمہارے بھائی ہیں، تمہاری طرح انسان ہیں یہ تو قسمت کی بات ہر کہ اللہ نے انکو تمہارے ماتحت کر دیا فاطعموہم مما تاکلون والبسوہم مما تلبسون جو خود کھاؤ اسی طرح غلام کو کھلاؤ، جو خود پہنو غلام کو پہناؤ جس سے بظاہر مساوات کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ مگر علامہ نے اس کو استحباب پر محمول کیا ہے البتہ مواساۃ ضروری ہے۔ ابوہریرہ کی حدیث میں للمملوک طعامک وکسوتک یعنی عرف کے مطابق پیٹ بھر کھانا واجب و لازم ہے اس سے زیادہ مستحب۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اجرت اتنی لازم و ضروری ہے جو اس کے کھانے پینے ضروریات زندگی کے لئے عرف و عادت کے مطابق کافی ہو۔ اگر کوئی اس سے کم مقدار دے رہا ہے تو حکومت کو دخل دینا چاہئے یا اس کا نظم کرنا چاہئے۔

ابن عمر اور ابوہریرہ کی روایت میں ہے کہ غلام جب مولیٰ کا خیر خواہ اور اسکے حقوق ادا کرتا ہو اور خدا کے حقوق بھی ادا کرتا ہو فلما اجرہ مرتین اسکو دو ہزار اجر ہے۔ بعض لوگوں نے کہا اس پر دو فریضہ عائد ہوا اپنے مالک اور خدا کی اطاعت کا آزاد لوگ ان کے ذمہ ایک ہی فرض ہے اس لئے اسکو دو ثواب ملے گا۔ پھر انھیں لوگوں کی کیا خصوصیت جو کوئی دو فریضہ ادا کرے گا اسکو دو ہزار ثواب ملے گا، اس لئے کہا جائیگا کہ انکو ہر عمل پر دو ہزار ثواب ملے گا البتہ باعتبار کیفیت فرق کیا جاسکتا ہے حضرت ابوہریرہ نے حج نفل ادا نہیں کیا جب تک انکی ماں کا انتقال نہیں ہوا ورنہ انھوں نے حج فرض بنی کریم علیہ السلام کے ساتھ کر لیا تھا، حج نفل بلا اذن والدین جائز نہیں۔ حج فرض اگر والدین لڑکوں کے محتاج ہوں اور کوئی خدمت والا نہیں مل رہا ہے تو لڑکے کو حج فرض ادا کرنا واجب نہیں ہے۔

کعب احبار کا مقولہ ہے لیس علیہ حساب ولا علی مومن مزہد غلام مال کا مالک نہیں ہے، اسی طرح مومن زاہد قلیل المال ہے اس لئے مال کا حساب کتاب

ان سے متعلق نہیں ہوگا دیگر امور میں ان سے بھی حساب ہوگا۔

ابن عمر کی حدیث من اعتق شیءاً لہ فی عبد فکان لہ مال یبلغ ثمن العبد قوّم علیہ قیمة العبد فأعطی شراً کم حصصہم وعتق علیہ العبد والا فقد عتق منه ما عتق میں شر کا نصیباً شقیص اور بعض میں شقص نصف اور نصف، ایک طرح سے سب کا مفہوم ایک ہی ہے، حصہ کے معنی میں ہے۔ یہ سب روایتیں کتاب العتق میں گزر چکی ہیں، اسی لئے امام نووی نے اعتراض کیا ہے کہ امام مسلم نے اپنی عادت کے خلاف بلا وجہ اسکو مکرر ذکر کیا ہے۔

عتق میں تجزی | امام صاحب کے نزدیک عتق میں تجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک مطلقاً تجزی نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک

جب معتق دوسروں کے حصص آزاد کرنے پر قادر ہو تو تجزی نہیں ہوتی ہے اور اگر قادر نہ ہو تو تجزی ہوتی ہے۔ امام صاحب کی دلیل اسمعیل بن امیہ عن ابیہ عن جدہ کی روایت مرسلہ میں ان کے دادا کہتے ہیں کہ ان کا ایک غلام تھا انکے دادا نے آدھا آزاد کر دیا تھا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور صورتحال بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اپنی آزادی کے حصے میں آزاد ہو اور غلامی کے حصے میں غلام رہو گے، چنانچہ وہ مرتے دم تک اس پر عمل کرتے رہے۔ اسی طرح طبرانی کی ایک روایت ہے کہ سعید بن العاص کا ایک غلام تھا انکی اولاد نے اپنے اپنے حصہ کو آزاد کر دیا صرف ایک نے آزاد نہیں کیا اس نے اپنا حصہ نبی کریم علیہ السلام کو دیدیا، آپ نے اس حصہ کو آزاد کر دیا۔ ابن عمر کی روایت عتق منہ ما عتق یہ روایت بھی تجزی پر دلالت کرتی ہے، صاحبین عتق میں تجزی کے قائل نہیں ان کا استدلال ابو ہریرہ کی حدیث سے ہے من اعتق شقصالہ فی عبد فخلاصہ فی مالہ ان کان لہ مال فان لم یکن لہ مال استسعی العبد غیر مشقوق علیہ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ کل غلام آزاد ہو گیا اور معتق کو شرکاء کے حصہ کے ضمان کی ادائیگی پر مجبور کیا جائیگا اگر اس کے پاس مال ہے۔ اگر اس کے پاس مال نہیں ہے تو غلام کی سعی سے اس کی تلافی کی جائے گی اور غلام کو سعی پر مجبور کیا جائے گا۔ اور ابن عمر کی حدیث سالم عن ابن عمر کی روایت میں صرف

ایک شکل کو بیان کیا ہے کہ آزاد کر نیوالا مالدار ہو تو دوسرے کے حصہ کی قیمت لگائی جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا فان کان موسیٰ یقوم علیہ قیمة لاوکس ولا شطط ثم یعق اور دوسری روایت میں ہے عتق منه ما بقى فی مالہ اذا کان لہ ما یبلغ ثمن العبد اگر معتق تنگ دست ہو تو اس کا کیا حکم ہے۔ سالم عن ابن عمر کی روایت میں موجود نہیں ہے۔ نافع عن ابن عمر کی روایت میں امام مالک کے واسطے سے والا فقد عتق منه ما عتق ہے۔ اسی طرح عبید اللہ عن نافع کی روایت میں بھی عتق منه ما عتق ہے اسی طرح ایوب اور یحییٰ بن سعید کی روایت میں عتق منه ما عتق ہے مگر انھوں نے کہا کہ لا ندري اھو شئ فی الحدیث او قالہ نافع من قبلہ اور اسامہ بن زید اسمعیل بن امیہ ابن ابی زید حماد بن زید لیث بن سعد ان لوگوں کی روایت میں وان لم یکن لہ مال فقد عتق ما عتق مذکور ہی نہیں ہے۔ ایوب یحییٰ بن سعید ایک زائد بات بیان کر رہے ہیں کہ نافع نے کبھی اس جملہ کو کہا اور کبھی نہیں کہا، اور ان کا غالب گمان ہے کہ نافع اپنے طور سے کہتے تھے اس کی وجہ سے یہ ٹکڑا مدرج ہو گا۔ امام مالک اور عبید اللہ کو حفظ کی بنیاد پر ان لوگوں پر تقدم حاصل ہے مگر ترجیح اس وقت دی جاتی جب ان کے بیان میں اختلاف ہوتا۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں سعید بن عروبہ کی روایت میں سعایہ کا ذکر ہے۔ قتادہ کے شاگردوں میں شعبہ سعایہ کی بات نقل نہیں کرتے ہیں۔ اسی طرح ان کے شاگردوں میں ہشام یہ بھی سنی کی بات نقل نہیں کرتے ہیں اور قتادہ کے شاگردوں میں ہمام یہ جب نقل کرتے ہیں تو قتادہ کا قول نقل کرتے ہیں اس لئے امام احمد نے سعید بن عروبہ کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ یحییٰ بن سعید القطان نے بھی استسعار کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے مگر بخاری و مسلم نے اس اعتراض کی طرف توجہ نہیں دی اس لئے کہ سعید بن ابی عروبہ قتادہ کے خصوصاً شاگردوں میں سے ہیں۔ سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ کے واسطے سے بہت سی روایتوں کو نقل کیا ہے، شعبہ اور ہشام اس زیادتی کو نقل کرنے سے سکت ہیں اس لئے ثقہ کی زیادتی معتبر ہوگی اور مزید براں تنہا سعید قتادہ سے ناقل نہیں ہے بلکہ ان کا متابع بھی موجود ہے۔ جریر بن حازم عن قتادہ انکی روایت کو بخاری و مسلم نے نقل کیا ہے اسی طرح ابان نے جنکی روایت

نسائی ابو داؤد میں ہے۔ اسی طرح حجاج بن ارطاة نے نقل کیا ہے۔ اور حجاج بن حجاج اور موسیٰ بن خلف بھی نقل کرتے ہیں۔ سعید بن ابی عروبہ تنہا نقل کرتے تب بھی ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی۔ اور جب اتنے متابع موجود ہیں تو بدرجہ اولیٰ معتبر ہوگی۔ ہمام عن قتادہ کی روایت سے اسکو ضعیف قرار دینا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مرفوعاً نقل کر نیوالے ان کے جیسے ہیں اور تعداد میں زیادہ ہیں۔

قال صاحب التقيق وقد تكلم جماعة من الائمة في حديث سعيد هذا وضعفوا ذكر الاستعاء وقالوا الصواب ان ذكر الاستعاء من رأى قتادة كما رواه همام عنه فجعله من قوله وفي قول هؤلاء الائمة نظراً فان سعيد بن ابی عروبة من الاثبات في قتادة وليس هو بدون همام وقد تابعه جماعة على ذكر الاستعاء ورفعوا الى النبي صلى الله عليه وسلم وهم جرير بن حازم وابان بن سعيد العطار وحجاج بن حجاج وموسى بن خلف وحجاج بن ارطاة ويحيى بن صبيح الخراساني انتهى۔

قال الحافظ اراد البخاري بهذا الرد على من زعم ان الاستعاء في هذا الحديث غير محفوظ وان سعيداً تفرد به فاستظهر له برواية جرير موافقته ثم ذكر ثلاثة تابعوهما على ذكرهما اماراوية حجاج بن حجاج فمن رواية احمد بن حفص عن ابيه عن ابراهيم عن حجاج وفيها ذكر السعاية ورواه عن قتادة ايضاً حجاج بن ارطاة أخرجه الطحاوي و اماراوية ابان فاخرجها ابو داؤد والنسائي۔ و اماراوية موسى بن خلف فوصلها الخطيب في كتاب الوصل والفصل وهو الذي رجحه ابن دقيق العيد وجماعة منهم صاحب الصحيح لان سعيداً اعرف بمحدث قتادة لكثرة ملازمته له وكثرة اخذ عنه من همام وهشام وشعبة وان كانا احفظ من سعيد لكنهما لم ينفيا ما رواه وانما اقتصوا من الحديث على بعضه وليس المجلس متحد احصى يتوقف في زيادة سعيد فان ملازمته سعيد لقتادة كانت اكثر منها فسمع منه ما لم يسمع غيره وهذا كله لو انفرد سعيد لم ينفرد۔

عمران بن حصین کی حدیث :- ایک شخص کے پاس کل کائنات چھ غلام تھے۔ اس نے مرض الموت میں ان چھ کو آزاد کر نیکی وصیت کی۔ ضابطہ میں وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے۔ قیاس کا تقاضہ تھا کہ ہر ہر غلام میں ایک تہائی آزاد ہوتا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چھ غلاموں کو تین جگہ تقسیم کر کے قرعہ اندازی کر کے دو غلام کو آزاد کر دیا، چار غلام کو باقی رکھا اور وصیت کرنیوالے کے بارے میں آپ نے سخت الفاظ ارشاد فرمائے۔ دوسری روایت میں ہے کہ اگر مجھ کو پہلے معلوم ہوتا تو اس کے جنازہ کی نماز نہ پڑھاتا اور مقابر مسلمین میں دفن نہ کراتا نفس نماز اور لوگ ادا کرتے زجر و توبیخ کے لئے آپ نماز نہ پڑھاتے۔ اس روایت میں مال نہ ہونے کی صورت میں تجزی ثابت ہوتی ہے۔ صاحبین کے قول کے مطابق ہر ایک کا تہائی آزاد ہو گا اور دو ثلث میں سچی کرے گا، لیکن آپ نے ایسا حکم نہیں دیا جس سے ائمہ ثلاثہ کا استدلال تام ہوا ہے۔ دوسرا مسئلہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرعہ اندازی بھی فیصلہ کے طریقوں میں ایک طریقہ ہے، ائمہ ثلاثہ قرعہ اندازی کے ذریعہ فیصلہ کو صحیح قرار دیتے ہیں، اخاف کے یہاں صحیح نہیں ہے اور عند الاخاف اس مسئلہ میں ہر غلام کا ثلث آزاد ہو گا اور دو ثلث میں سچی کریں۔

اخاف کہتے ہیں کہ اگر میت عتق کے علاوہ اور دیگر اموال میں سے ہر ہر مال میں ثلث کی وصیت کرتا تو ہر مال سے ثلث دلایا جاتا، باقی دو ثلث میں وراثت جاری ہوتی یہی سب کا مذہب ہے اسلئے کہ میت کی وصیت کا تقاضہ ہے کہ ثلث میں اسکو نافذ مانا جائے۔ ورنہ اگر حق ہے کہ دو ثلث برقرار رکھا جائے جس کیلئے وصیت کیا ہے اس کو ایک ثلث دلایا جائے۔ اس لئے عتق کے سوا میں اور ائمہ بھی قرعہ اندازی سے حصہ کو جمع کر نیکیے قائل نہیں ہیں اس پر قیاس کا تقاضہ ہے کہ عتق میں بھی حصص کو جمع نہ کیا جائے اگر جمع کر کے قرعہ اندازی سے تعین ہو تو جس کا نام نہیں آئیگا اس کی حق تلفی ہوگی۔ امام طحاوی نے جواب میں کہا کہ پہلے قرعہ اندازی بھی فیصلہ کا ایک طریقہ تھا۔ چنانچہ حضرت علیؓ نے آپ کے زمانہ میں اسکے مطابق ایک فیصلہ بھی کیا ہے۔ ان کے یہاں تین اشخاص نے دعویٰ کیا کہ ایک مشترکہ باندی میں تینوں نے ایک ہی طہر میں جماع کیا اور ہر ایک دعویٰ کرتا تھا کہ لڑکا

میرا ہے حضرت علیؑ نے قرعہ اندازی کے ذریعہ ایک سے لڑکے کا نسب ثابت کیا حضرت کو علم ہوا تو آپ نے تحسین فرمائی پھر حضرت علیؑ نے حضرت عمرؓ کے زمانہ میں اسکے خلاف فیصلہ دیا۔ ایک مقدمہ پیش ہوا جس میں دو مرد نے ایک مشترکہ باندی سے جماع کیا اور لڑکے کا دعویٰ کیا، حضرت علیؑ نے لڑکا دونوں کا مشترک قرار دیا قرعہ اندازی سے ایک کو متعین نہیں کیا یہ دلیل نسخ ہے قرعہ اندازی میں مخاطرہ پایا جاتا ہے مخاطرہ کی مختلف صورتیں تھیں اسلام نے تدریجاً مخاطرہ کو ممنوع قرار دیا ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ واقعہ ابتداء اسلام کا ہے۔

امام طحاوی نے فرمایا کہ اب قرعہ اندازی صرف ایک شکل میں باقی ہے کہ دو برابر درجے کے حقدار ہوں اور قاضی کو اختیار ہو جس کو چاہے مقدم کرے جسکو چاہے مؤخر کرے اس میں قرعہ اندازی کو استعمال کرے تاکہ لوگوں کو کسی طرف قاضی کے میلان کا گمان نہ ہو اگر قرعہ اندازی سے کسی حق کا اثبات یا ابطال ہے تو جائز نہیں ہے۔

بَابُ بَيْعِ الْمَدْبُورِ

تدبیر کے معنی | اپنے غلام یا باندی کی آزادی کو اپنے مرنے پر معلق کرنا۔
تدبیر کی دو قسم ہے (۱) تدبیر مطلق (۲) تدبیر مقید۔ کسی خاص بیماری یا خاص وقت تک مرنے پر معلق کیا ہو۔ مدبر مقید میں اتفاق ہے کہ مولیٰ اس میں تصرف کر سکتا ہے۔ مدبر مطلق میں اختلاف ہے (۱) امام شافعی و احمد کے یہاں مدبر مطلق و مقید کا حکم یکساں ہے۔ اور دیگر چیزوں کی وصیت پر اس کو قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مولیٰ رجوع کر سکتا ہے اور بیع کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے یہاں مولیٰ اس میں تصرف نہیں کر سکتا ہے اور اس کی بیع صحیح نہیں ہے۔ امام مالک کے یہاں تفصیل ہے۔ اگر مولیٰ حاجت مند ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ، اور دوسری روایت میں فاحتاج، اور نسانی کی روایت میں وکان محتاجاً وکان علیہ دین۔ اس صورت میں اس کا تصرف نافذ نہ ہوا بلکہ وہ مجبور التصرف ہے جس کی وجہ سے اس کا مدبر بنانا صحیح نہ ہوگا اور ایسے

مدبر کو فروخت کرنا صحیح ہے۔ یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔ احناف حدیث جابر کا جواب دیتے ہیں کہ ہو سکتا ہے وہ مدبر مقید ہو مگر یہ تو مناظرانہ جواب ہے کہ "اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال"۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ابن عمر کی روایت "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال المدبر لا یباع ولا یؤہب وھو من الثلث رواہ الدارقطنی وقال لم یسندہ غیر عبیدۃ بن حسان وھو ضعیف انما ھو عن ابن عمر موقوفاً" لیکن یہ روایت ایک دوسری سند سے بھی مروی ہے علی بن نلیان عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً المدبر من الثلث۔ اسی طرح ابو قتلابہ سے مرسل منقول ہے اور حضرت علی سے موقوفاً مروی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدبر کی بیع صحیح نہیں ہے اور حضرت جابر کی حدیث میں بیع سے مراد اجارہ ہے۔ اہل مدینہ کے عرف میں اجارہ پر دینے کو بیع سے تعبیر کرتے تھے، ابو جعفر سے مرسل مروی ہے "بائع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدمۃ المدبیین" اور یہ مرسل صحیح ہے۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ عطار و طاؤس اس حدیث کو ذکر کرتے تھے اور بیع پر استدلال کرتے تھے تو ابو جعفر نے کہا کہ شہدات الحدیث عن جابر انما اذن فی بیع خدمۃ العبد۔ اور محمد بن طریف کے واسطے سے حضرت جابر سے منقول ہے کہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا بأس ببیع خدمۃ المدبر اذا احتاج۔ ان تمام روایتوں سے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مدبر کو مالک کی زندگی ہی میں فروخت کر دیا تھا لیکن ترمذی کی روایت میں ہے کہ ان رجلا من الانصار دبّر غلاماً مالاً فمات ولم یترک الاغیرۃ فباعہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ مات کی ضمیر غلام مدبر کی طرف نہیں لوٹتی ہے بلکہ رجل انصاری کی طرف لوٹتی ہے۔ یہی نے کہا کہ اصل عبارت علی دبّر غلاماً مالاً ان حدث بہا حدث فمات ای فمات من ذلک الحدث تب تو یہ وصیت سے متعلق مسئلہ ہو جائے گا اور مدبر کی بیع سے متعلق نہ ہوگی۔ جس انصاری نے مدبر بنا لیا تھا اسکی کنیت ابو مذکور ہے (نسائی و ابو داؤد) غلام کا نام یعقوب تھا جس کا عبداللہ بن زبیر کی خلافت کے پہلے سال انتقال ہوا۔ مات عام اول فی امارۃ بن الزبیر رضی اللہ عنہ۔ اول کو منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھنا صحیح ہے۔ اول کا استعمال کبھی تو ابتداء رشی کے معنی میں ہوتا ہے۔

اس وقت منصرف ہوگا۔ اور کبھی سابق کے معنی میں ہوتا ہے اس وقت بھی منصرف ہوگا اور کبھی اسبق کے معنی میں ہوتا ہے جو اسم تفضیل ہے۔ تو اس کے بعد میں من تفضیلیہ ہوتا ہے یا اس سے پہلے موصوف ہوتا ہے جیسے عام اول۔ اس وقت غیر منصرف ہوگا اور کبھی ظرف کے طور سے استعمال ہوتا ہے تو قبل کے معنی میں ہوگا۔ مضاف الیہ محذوف منوی ہوگا تو ضمہ بر مبنی ہوگا۔

باب القسامة

قسامة :- زیادہ تر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ قسم باب افعال کا مصدر ہے المعنی میں القسامة مصدر اقسام قسا وقسامة حلف حلفا۔ و فی نیل الاوطار القسامة بفتح القاف وتخفيف السين المهملة وهي مصدر اقسام۔ اور بعض لوگ اس کو قسم بقسم کا مصدر بتاتے ہیں پھر اہل لغت قسامة کا اطلاق قسم کھانیوالے پر کرتے ہیں مصدر اسم فاعل کے معنی میں جیسے زید عدل، اور فقہاء کے یہاں نفس قسم پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ مصدر اسم مصدر کے معنی میں حکئی امام الحرمین ان القسامة عند الفقهاء اسم للايمان وعند اهل اللغة اسم للحالفين (نیل) بدائع میں قسامة کی اصطلاحی تعریف ہے: اليمين بالله بسبب مخصوص وعد مخصوص علی شیء مخصوص۔ جمہور علماء کے یہاں قسامة کا اعتبار ہے۔ پھر تفصیل میں اختلاف ہے اور بعض علماء نے قسامة کا اعتبار ہی نہیں کیا ہے اور کہا ہے کہ اس سے کسی طرح کا حکم ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔ اما وجوب الحكم بها فقال به جمهور فقهاء الامصار وقالت طائفة لا يجوز الحكم بها (بدایۃ المجتہد) اس لئے کہ قسامة سے حکم ثابت کرنا شریعت کے اصول مقررہ کے خلاف ہے، جس چیز کا آدمی کو حتمی طور پر علم ہو یا اس کا مشاہدہ کیا ہو اس پر قسم کھاتا ہے، یہاں پر اولیاء مقتول جس چیز کو جانتے نہیں ہیں جس کا مشاہدہ نہیں کیا ہے اس پر قسم کھا رہے ہیں اور حدیث البینة علی الدعی واليمين علی من انکر کے بھی خلاف ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے پھر ایمان قسم سے کہیں پر قصاص و خون بہا ثابت نہیں ہے، آنحضرت نے قسامة پر کوئی حکم نہیں لگایا آپ نے لطیف پیرائے میں الفہار کو بتلایا کہ اس طرح کے دعوے پر کوئی حکم نہیں

لگایا جاسکتا ہے جس کی وجہ سے آپ نے انہوں کو خلیفہ نہیں فرمایا۔ تو انہوں نے کہا کہ کیف خلیفہ و لہم شاہد۔ اگر قسامتہ کا یہی حکم ہوتا تو آپ انکو بتلاتے کہ قسامتہ کا یہی طریقہ ہے مگر یہ اعتراض زیادہ تر ائمہ ثلاثہ کے قول پر وارد ہوگا۔ اخاف قسامتہ میں قاعدہ کے موافق اولیائے مقتول کے بجائے مدعی علیہم سے قسم لینے کے قائل ہیں اور قصاص کے قائل نہیں ہیں بلکہ دیت کے قائل ہیں کہ بسا اوقات قتل پوشیدہ مقامات پر ہوتا ہے کہ وہاں پر شہادت کا قائم کرنا دشوار ہے۔ اگر ایسے قتل کی تحقیق نہ کی جائے اور باز پرس نہ کی جائے تو لوگ جبری ہو جائیں گے اور فساد عام ہو جائیگا۔ مسلمانوں کو باہم مجرمین کو پکڑوانے میں تعاون کرنا ضروری ہے، عام طور سے لوگوں کو قاتل معلوم ہوتا ہے مگر کبھی تو اس لئے شہادت نہیں دیتے کہ ہم کو کسی نے اس کے لئے بلایا نہیں ہے کبھی معاملے میں نہ پڑنے میں اپنی عافیت سمجھتے ہیں کبھی مجرمین اور ان کے رفقاء کا ڈر اور خوف ہوتا ہے یہ زبردستی قسم لینا لوگوں کو مجبور کرنا ہے کہ اگر انکو قاتل کا علم ہو تو بتلائیں پھر جہاں پر قتل ہوا وہاں کے لوگوں کی ذمہ داری تھی کہ مقتول کی مدد کرتے اور اس کو بچاتے اسلئے ان کو قسم کھانے پر مجبور کیا جاتا ہے پھر ان سے دیت دلوائی جاتی ہے تاکہ اور دوسرے لوگوں کو عبرت ہو۔

سَبَبٌ وَجُوبِ الْقَسَامَةِ | هُوَ التَّقْصِيرُ فِي النُّصْرَةِ وَحِفْظِ الْمَوْضِعِ الَّذِي وَجَدَ الْقَتِيلَ مِمَّنْ وَجِبَ عَلَيْهِ النُّصْرَةُ وَالْحِفْظُ لَئِنْ

اذا وجب عليه الحفظ فلم يحفظ مع القدرة على الحفظ صار مقصرا بترك الحفظ (بالع)
قسامتہ کے واجب ہونے کی متعدد شرطیں ہیں :- مقتول کا ایسی جگہ ملنا جو کسی کی ملکیت میں یا قبضہ میں ہو اور مقتول پر آثار قتل موجود ہوں یعنی زخم یا مار کا نشان یا گلا دبانے کا اسی طرح متعین طور سے قاتل معلوم نہ ہو۔ شرائط وجوب قسامتہ بیان کرتے ہوئے صاحب بالیغ لکھتے ہیں: منها ان يكون الموجد قتيلاً وهو ان يكون به اثر القتل من جراحة او اثر ضرب او خنق ومنها ان لا يعلم قاتله ومنها الدعوى من اولياء المقتول ومنها انكار المدعى عليه ومنها المطالبة بالقسامتہ ومنها ان يكون الموضع الذي وجد فيه القتل ملكاً لاحد او في يدہ۔ قسامتہ کے شرائط کی یہ تفصیل اخاف کے یہاں ہے، ائمہ ثلاثہ کے یہاں مدعی علیہ کا

متعین ہونا ضروری ہے چاہے وہ ایک شخص ہو۔ یا کئی اشخاص ہوں، اگر مدعی علیہ غیر معین ہو تو دعویٰ مسموع نہیں ہوگا لا تسمع الدعویٰ علی غیر المعین فلو كانت الدعویٰ علی اهل مدينة او محلة او واحد غیر معین او جماعة بغیر اعیانہم لم تسمع الدعویٰ وبهذا قال الشافعی وقال اصحاب الرأی تسمع (المغنی) ان لا یعلم القاتل عند ابی حنیفة فان علم فلا قسامة اما عند مالک رحمہ اللہ والشافعی واحد فیشرط للقسامة تعین القاتل فاذا لم یعین فلا قسامة (التشریع الجنائی)

دوسری شرط یہ ہے کہ وہاں پر لوٹ ہو اور لوٹ کی تفصیل میں اختلاف ہے۔ اجمالی طور سے بیان کیا جاسکتا ہے کہ لوٹ اس چیز کو کہتے ہیں جس سے مدعی کے دعویٰ کی صداقت کا غلبہ ظن پیدا ہو۔ اسی طرح کوئی قرینہ ہو جس سے غلبہ ظن پیدا ہو، مثلاً مقتول کی لاش کا ایسے لوگوں کے درمیان ملنا جس سے پہلے عداوت ہو، لوگوں میں ان لوگوں کے قتل کرنیکی شہرت ہو، مدعی علیہ کا عالم نزع میں بیان کہ فلاں نے قتل کیا ہے۔ (ہذا عند مالک) اللوث ما یغلب علی الظن صدق المدعی وذلك من وجوه احدى العداوة الثانی ان یتفرق جماعة عن قتل الثالث ان یوجد قتیل لا یوجد بقربہ الا رجل معہ سیف او سگین ملطخ بالدم ولا یوجد غیرہ (المغنی) اسی طرح کی چیزیں لوٹ ہیں اس میں سے کچھ چیزوں کے لوٹ ہونے میں ائمہ ثلاثہ کا اختلاف ہے۔ اس تفصیل سے معکوم ہوا کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں قاتل معکوم ہو اور بینہ یا اقرار ہو تو قصاص کا حکم ضابطہ کے مطابق ہوگا، اگر بینہ یا اقرار نہیں ہے اور مقتول و قاتل کے درمیان لوٹ ہو تو قسامة ہوگی ورنہ نہیں گویا ان حضرات کے یہاں قسامة قصاص کے اثبات کا اصل کے خلاف ایک طریقہ ہے۔

قسامة سے کیا چیز لازم ہوگی؟ | قتل شبہ عمد اور قتل خطا میں ائمہ اربعہ کے اتفاق ہے کہ دیت واجب ہوگی۔ قتل عمد میں امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے یہاں دیت واجب ہوگی اور امام مالک و احمد کے یہاں قصاص واجب ہوگا اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

کیفیت قسامتہ

الوصیفہ کے یہاں مثل اور دعاوی کے مدعی علیہم سے قسم لی جائیگی اور مدعی علیہم میں سے پچاس آدمیوں کا انتخاب کر کے ان سے قسم لی جائے گی کہ وہ قسم کھا کر کہیں کہ نہ تم نے قتل کیا اور نہ قاتل کو جانتے ہیں۔ اگر مدعی علیہم کی تعداد کم ہوگی تو ان سے مکرر قسم لی جائے گی تاکہ پچاس کا عدد پورا ہو جائے اور پھر قتل عمد میں ان پر اور سلبہ اور خطا میں ان کے عاقلہ پر دیت لازم کر دی جائے گی۔

حلف خمسون رجلاً منهم یختارہم الولی باللہ ما قتلناہ ولا علمناہ قاتلاً بان یحلف کل منہم باللہ ما قتل ولا علمت لہ قاتلاً وان لم یتم العدد کرر الحلف علیہم لیتم خمسين یمیناً ثم قضی علی اہلہا بالبدیۃ ان وقعت الدعوی بقتل عمد وان وقعت الدعوی بخطا فیقضی بالبدیۃ علی عواقلہم (در مختار ص ۲۸) امام مالک و شافعی و احمد کے یہاں اولیاء مقتول پچاس قسم کھا بیٹھے اگر اولیاء مقتول قسم کھا لیں گے تو امام مالک اور امام احمد کے یہاں قتل عمد میں قصاص ہوگا اور امام شافعی کے یہاں دیت واجب ہوگی۔ اگر قاتل خطا کا دعویٰ ہے تو عدا کی جگہ خطا کہیں گے اور دیت واجب ہوگی۔

اگر اولیاء مقتول حتمی قسم کھانے سے انکار کریں تو مدعی علیہ سے پچاس قسم لی جائے اسی حتم و قطع کے ساتھ کہ واللہ ما قتلناہ ولا شارکتہ فی قتله ولا فعلت سبباً مات منه ولا کان سبباً فی موتہ ولا معیناً علی موتہ جب مدعی علیہم قسم کھا لیں تو بری ہو جائیں گے۔ فان لم یحلف المدعون حلف المدعی علیہ خمسین یمیناً وبرئ ہذا ظاہر المذہب واللیث والشافعی ومالک (المغنی) اگر مدعی علیہم قسم کھانے سے انکار کریں تو دیت واجب ہوگی۔

اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق اسکو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ قسم کھا لیں عن احمد فی روایۃ اخری انہم یحبسون حتی یحلفوا و فی روایۃ لم یحبسوا حتی یحلفوا روی عنہ حرب بن اسمعیل ان الدیۃ تجب علیہم و ہذا هو الصحیح (المغنی)

اور امام شافعی کے یہاں مدعی علیہم کے انکار کے بعد پھر قسم کو مدعی پر لوٹایا جائیگا اگر قسم کھا لیں تو دیت واجب ہوگی ورنہ مقدمہ خارج ہو جائے گا وقال اہصاب

الشافعی اذا نکل المدعی علیہم ردت الایمان علی المدعین فان حلفوا استحقوا وان نكلوا فلا شیء لهم (المغنی)

مدعی سے قسم کی ابتداء پر ائمہ ثلاثہ کی دلیل :- حدیث سہل بن ابی حمزہ ورافع بن خدیج فقال لهم اتحلفون خمسين يمينا فتستحقون صاحبكم اذ قاتلكم دوسری سند میں یقسم خمسون منکم علی رجل منهم فیدفع برمتہ اور بشیر بن یسار کی روایت وهو یحدث عن من ادرك من اصحاب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم انه قال تحلفون خمسين يمينا وتستحقون قاتلكم او صاحبكم اور سہل بن ابی حمزہ عن رجال من کبار قومہ کی حدیث اتحلفون وتسحقون دم صاحبكم ان تمام روایتوں میں مدعی سے قسم کھانے کو کہا جا رہا ہے اور ان کے قسم نہ کھانے کی صورت میں یہود جو مدعی علیہم ہیں انکی قسم کا تذکرہ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال :- یہ حدیث مضطرب ہے۔ امام بخاریؒ نے سعید بن عبید عن بشیر بن یسار عن سہل بن ابی حمزہ کی روایت نقل کیا ہے اس میں ہے فقال لهم تاتون بالبينة على من قتله قالوا مالنا ببينة قال يحلفون قالوا لا نرضى بايمان اليهود اور رافع بن خدیج کی روایت ابو داؤد میں لکم شاهدان يشهدان على قتل صاحبكم قالوا يا رسول الله لم يكن شتم وانما هم يهود وقد يجترعون على اعظم من هذا قال فاختاروا منهم خمسين فاستحلفوهم فابوا۔ ابو سلمہ اور سلیمان بن یسار عن رجال من الانصار ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لليهود وبدأ بهم يحلف منكم خمسون رجلاً فابوا فقال للانصار استحقوا فقال يخلف على الغيب (ابو داؤد)

عبدالرحمن بن عقیل کہتے ہیں حدیث جس میں آپؐ نے اولیاء مقتول سے قسم کھلا کر دم قاتل کے حقدار ہونے کی بات کہی یہ سہیل کا وہم ہے۔ عن عبد الرحمن بن عقیل قال ان سہلاً والله اوهم الحديث ان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم كتب الى اليهود انما قد وجد بين اظهركم قتيل فذوه فكتبوا يحلفون بالله خمسين يمينا ما قتلناه وما علمنا قاتلا اخرجہ ابو داؤد ایک ہی قصہ ہے اس کے نقل کرنیوالے کس قدر مختلف ہیں۔ اس سے کم اختلاف سے حدیث

مضطرب ہو جاتی ہے اس لئے ان احادیث سے کسی کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اور اگر اضطراب کم کرنا ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ انصار نے آکر جب قصہ بیان کیا آپ نے انصار سے بینہ کا مطالبہ کیا جیسا کہ روایتوں میں آیا ہوا ہے۔ جب انھوں نے کہا ہمارے پاس بینہ نہیں ہے آپ نے یہود کو خط لکھا تو پچاس لوگ قسم کھانے کو تیار ہو گئے اور انھوں نے خط میں اس کا تذکرہ بھی کیا مگر اس قسم کا اعتبار نہیں اسلئے کہ قسم حالت میں آکر کھانا ہوتی ہے انصار اس قسم پر راضی نہیں ہوئے اب آپ نے انصار سے کہا تم لوگ کس بنیاد پر اپنا حق ثابت کرو گے۔ تحلفون وتستحقون سے پہلے بعض روایتوں میں ہمزہ استفہام آیا ہوا ہے، تحلفون اور یہ ہمزہ انکار کیلئے ہے کہ تمہارا حق ان سے قسم کھلانیکا ہے، جب تم اس پر راضی نہیں ہو تو کیا تم قسم کھا کر اپنا حق قبول کرنا چاہتے ہو، امام طحاوی شرح معانی الآثار میں لکھتے ہیں: قولہ صلی اللہ علیہ وسلم للانصار تحلفون وتستحقون انما کان علی النکیر منہ علیہم کائن، قال اتدعون وتاخذون وذلک ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لہم فقیروا کم یہود بنحسین یمینا فقالوا کیف نقبل ایمان قوم کفار فقال لہم رسول اللہ تحلفون وتستحقون ای ان الیہود وان کانوا کفار فلیس علیہم فیما تدعون علیہم غیر ایمانہم وکمالا یقبل منکم وان کنتم مسلمین ایمانکم فتستحقون بہا کذلک لا یجب علی الیہود بدعواکم غیر ایمانہم۔

نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں مدعی علیہم سے قسم لیا اور پھر ان پر دیت واجب کی، اور نیز آنحضرت نے زمانہ جاہلیت میں جو قسامتہ کا طریقہ تھا اسکو باقی رکھا ابو سلمہ و سلیمان ابن یسار عن رجل بن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقر القسامۃ علی ما کان علیہ فی الجاہلیۃ۔ اور طحاوی و بیہقی میں اتنا اضافہ ہے ”وقطعی بہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین اناس فی قتیل ادعواہ علی الیہود“ اور زمانہ جاہلیت میں مدعی علیہم قسم لی جاتی تھی اور مدعی علیہم سے قسم لینا عام ضابطہ کے مطابق بھی ہے، چنانچہ بخاری کا بھی میلان اسی طرف ہے انھوں نے شاہد اک ادبیت، البیت علی المدعی والیمین علی من انکر وغیرہ سے استدلال کیا ہے۔

الغرض تطبیق دینا ہو تو جیسا ہم نے ذکر کیا ہے تطبیق دو در نہ اضطراب کی بنا پر متروک ہو کر اصل ضابطہ کی طرف رجوع کرنا ہو گا اور اصل کے مطابق فیصلہ کرنا ہو گا اس کی تائید حضرت عمرؓ کے فیصلہ سے ہوتی ہے۔

قسامہ سے امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے یہاں قتل عمد میں قصاص واجب ہوتا ہے انکی دلیل تستحقون قاتلکم او صاحبکم، ایک روایت میں دم صاحبکم او قاتلکم اور فیدفع برمتہ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ رحمہما اللہ دیت کے قائل ہیں۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ آپؐ نے یہود کو خط لکھا تو دیت دینے کی بات لکھی، قصاص کے بارے میں آپؐ نے نہیں لکھا ابو قتلابہؓ نے عمر بن عبدالعزیزؒ کی مجلس میں تقریر کرتے ہوئے کہا کہ پچاس آدمی کسی شخص کے زنا کر نیکی قسم کھاتیں اور اس کو زنا کرتے ہوئے دیکھا نہیں، کیا آپؐ اس کو رجم کریں گے، پچاس آدمی قسم کھا کر بیان دیں کہ فلاں نے چوری کی اور انھوں نے دیکھا نہیں کیا اس کا ہاتھ کاٹا جائیگا؟ اسی طرح یہاں پر قتل کر نیکا مسئلہ ہے۔ آنحضرتؐ نے صرف تین صورت میں قتل کر نیکا حکم دیا ہے رجل قتل بحریۃ نفسه فقتل ورجل زنی بعد احصائ ورجل حارب الله ورسوله۔ بخاری نے نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے قصاص نہیں لیا۔ عمر بن عبدالعزیزؒ نے قصاص نہ لینے کا حکم دیا۔ عمر بن الخطابؓ کا عمل پہلے ذکر کیا جا چکا ہے اور ان حضرات کے استدلالات کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے کہ ہمزہ انکار کا ہے۔ دم صاحبکم میں صاحب سے مراد مقتول ہے اور استحقاق دم سے مراد دیت ہے اس لئے کہ اول حدیث میں دیت ہی کا تذکرہ ہے جیسا کہ امام محمدؒ مؤطا میں فرماتے ہیں دم صاحبکم سے مراد دیت ہے قصاص نہیں ہے اس لئے کہ اول حدیث میں آپؐ نے یہود کو دیت دینے کو لکھا تھا تستحقون دم صاحبکم یعنی بالذات لیس بالقود و نما یدل علی ذلک انه انما اراد الدیۃ لا القود قوله فی اول الحدیث اما ان تدل صاحبکم واما ان توذوا بحرب فہذا یدل علی آخر الحدیث لان الدم قد یقتل بالدیۃ کما یتحقق بالقود قال المحشی لان الدم کما یطلق علی استحقاق الدم فی القصاص کذا لک یطلق علی استحقاق الدیۃ و صدر الحدیث دل علی تعیین المراد)

ثم قال محمد لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل لهم تحلفون وتستحقون دم من ادعيتهم فيكون هذا على القود وانما قال لهم تحلفون وتستحقون دم صاحبكم فانما عني به تستحقون دم صاحبكم بالدية رعي في المراد بدم صاحبكم المقتول لا القاتل لان الخطاب للانصار وقال محمد قد قال عمر بن الخطاب القسامة توجب العقل ولا تشيط الدم فوداه رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبله عقله من عنده فوداه من ابل الصدقة -

آپ نے یہود کو لکھا کہ دیت و ادھر اضرار انکی قسم پر راضی نہیں ہوتے تو ضابطہ میں کوئی چیز واجب نہیں ہوتی لیکن آپ نے تالیفِ قلب کے طور پر اپنے پاس سے دیت دی اور ممکن ہے کہ یہود نے بھی نصف دیت بھیج دی ہو جیسا کہ بعض روایات میں مذکور ہے من ابل الصدقة سے دینے کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اسکو خریدا پھر دیا۔ یا صدقہ سے مراد صدقہ اصطلاحی نہیں ہے بلکہ بیت المال سے تالیفِ قلب کے طور پر دیا جس پر مجازاً صدقہ کا اطلاق کر دیا گیا۔ صدقہ اصطلاحی کے مصارف متعین ہیں۔ غیر مصرف میں صرف کرنا جائز نہیں ہے اسلئے یہ تاویل کی گئی ہے۔

فأذنوا بحرب مني، فأتوا طحاوي^۱ نے استدلال کیا ہے کہ یہ واقعہ فتح خیبر سے پہلے کا ہے
لایقال هذا الا لمن كان في امان وعهد في داره صلح بين اهلها وبين
المسلمين۔

کبر الکبر فی السن۔ الکبر فی السن یرید فعل محذوف کا مفعول ہے معناه یرید
الکبر فی السن الکبر منصوب باضمار یرید (نوذی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کبر ہے
اور الکبر فی السن راوی کی تفسیر الکبر العنب کے وزن پر۔ الکبر اکبر کی جمع بضم الکاف وفتح
الباء اور کبر معنی میں عظم کے ہو تو کبر الکبر آنحضور کا مقولہ ہو گا فی السن راوی کی تفسیر
ہو گی فوجد فی شربة مقتولا قد قتل وطرح فی عین او فقیر۔ شربة بفتح
الشین والراء المهملة هو حوض یکون فی اصل النخلة فقیر هنا البئر القرية
القعر الواسعة الفم وقیل هو الحفيرة التي تكون حول النخل۔

درخت کے چاروں طرف حوض بناتے ہیں جسکو تھالا کہا جاتا ہے وہ اونچا تھا اسکو عین سے فقیر سے تعبیر کر دیا ہے فریضہ سے مراد اونٹ جو دیت میں دیئے گئے

النوق المفروض في الدية رمة بضم الراء الحبل المراد هنا الحبل الذي يربط في رقبة القاتل۔

باب حكم المحاربين والمرتدين

شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ انبیاء جن مقاصد کیلئے بھیجے گئے انہیں سب بڑا مقصد لوگوں سے باہمی ظلم و زیادتی کو دور کرنا ہے کیونکہ ان کا باہم ایک دوسرے پر ظلم کرنا انکی حالت خراب کرتا ہے اور تنگی پیدا کرتا ہے جو محتاج بیان نہیں۔ مظالم تین قسم کے ہیں۔ (۱) جان پر تعدی کرنا (۲) اعضاء پر تعدی کرنا (۳) لوگوں کے مال پر تعدی کرنا۔ حکمت الہی کا تقاضہ ہے کہ ان اقسام میں سے ہر قسم کو ایسی سخت سزاؤں کے ذریعہ روکا جائے کہ لوگ دوبارہ اس کے ارتکاب سے باز رہیں چونکہ تمام مظالم ایک درجہ کے نہیں ہیں اسلئے ہر ظلم کی الگ الگ سزا مقرر کی گئی ہے۔ جن معاصی میں اللہ تعالیٰ نے حد مقرر فرمائی ہے وہ ایسے معاصی ہیں جس میں طرح طرح کے مفساد ہیں جن سے زمین میں فساد برپا ہوتا ہے مسلمانوں کا سکون و اطمینان ختم ہوتا ہے اور وہ ایسے معاصی ہوتے ہیں کہ ان کیلئے انسانوں کے دلوں میں داعیہ پیدا ہوتا ہے اور جوش مارتا رہتا ہے اور پھر جب وہ دل میں پیوست ہو جاتا ہے تو انکی عادت بن جاتی ہے اور لوگ اس سے باز نہیں آتے اور ان معاصی سے ضرر عظیم پیدا ہوتا ہے۔ عام طور سے مظلوم اس کے دفاع کی طاقت نہیں رکھتا ہے جس کی وجہ سے ایسے گناہوں میں عذاب آخرت سے ڈرانا کافی تھا بلکہ اس قسم کے معاصی پر حد درجہ ملامت اور تکلیف کا پہونچانا ضروری ہے تاکہ ہر وقت وہ لوگوں کے آنکھوں کے سامنے رہے اور لوگ گناہوں کے ارتکاب سے باز رہیں۔ انھیں گناہوں میں زنا ہے کیونکہ شہوت اور عورتوں کے جمال میں رغبت کی وجہ سے زنا کا جوش پیدا ہوتا ہے۔ ادھر زنا میں عورتوں کے خاندان والوں کیلئے حد درجہ عار لاحق ہوتا ہے۔ ایک عورت پر کئی آدمیوں کے جمع ہونے سے انسانی فطرت میں تبدیلی آ جاتی ہے اور اس کے سبب سے لوگوں کے درمیان

لڑائی کشت و خون کا اکثر احتمال رہتا ہے۔ پھر زنا اکثر زانی و زانیہ کی رضامندی سے ہوتا ہے اور تنہائی میں اس طرح ہوتا ہے کہ اس پر کچھ لوگ ہی واقف ہوتے ہیں اس پر سخت سزا مقرر نہ کی جلتے تو روک ٹوک حاصل نہ ہوگی۔ اسی طرح چوری بھی ہے، انسان بسا اوقات کمانے کا بہتر ذریعہ نہیں پاتا ہے تو چوری کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور اس کا چسکا پڑ جاتا ہے اور وہ چوری خفیہ طور سے ہوتی ہے کہ لوگ نہ دیکھ سکیں، انہیں میں سے ڈاکہ زنی بھی ہے کہ اس میں مظلوم اپنی جان و مال کی مدافعت نہیں کر پاتا ہے اسلئے ایسے افعال کی جزا و سزا زیادہ مقرر کرنا ضروری ہے۔

ڈاکہ زنی | انسانوں میں کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جن میں درندگی کی صفت غالب ہوتی ہے ان لوگوں میں سخت جرات اور قتل و قتال کا مادہ ہوتا ہے۔ وہ قتل کرنے اور لوٹنے میں کچھ پرواہ نہیں کرتے اس کا فساد چوری کے فساد سے بدرجہا بڑھتا ہے کیونکہ لوگ چوروں سے مال محفوظ رکھ سکتے ہیں مگر ان سے نہیں بچ سکتے اور حکام اس جگہ بسہولت مدد نہیں کر سکتے نیز رہزنی ہر شخص نہیں کر سکتا ہے بلکہ رہزنی کیلئے ضروری ہے کہ وہ دلیر ہو قوی الجشہ ہو ان میں باہم اتحاد و اتفاق ہو۔

حضرت انس کی حدیث | قبیلہ عکل و عرینہ کے لوگ بظاہر مسلمان ہو کر مدینہ آئے، کسی روایت میں ان ناساً من عدینۃ اور کسی میں کانوا من عکل کسی روایت میں من عکل و عدینۃ کسی میں ہے ثمانیۃ نفر من عکل طبری اور ابو عوانہ کی روایت میں تفصیل ہے۔ عرینہ کے چار اور عکل کے تین آدمی۔ اب جس روایت میں آٹھ ہے تو اٹھواں ان ہی میں سے کسی ایک کا تابع تھا۔

فاجتو وھا بولا جاتا ہے اجتویت البلد، جب وہاں قیام سے ضرر ہو جسکی وجہ سے قیام ناپسند ہو۔ ایک دوسری روایت میں ہے۔ استوخموا: اب وہو کا ناموافق ہونا۔ مدینہ کی اب وہو ابتداء میں ٹھیک نہیں تھی جسکی وجہ سے مہاجرین بھی جب آئے تھے تو ملیں یا اوزنخار میں مبتلا ہو گئے تھے۔ جب عکل و عرینہ کے لوگ آئے تو دبے پتلے بھوکے پیاسے تھے پھر ان کا پیٹ پھول گیا تھا جسکو موم اور برسام

کہا جاتا ہے۔ ان لوگوں نے اپنے مرض کا سبب مدینہ کی آب و ہوا کو سمجھا اور اس کا تذکرہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا کہ اگر آپ ہم کو جہاں اونٹ چرتے ہیں وہاں جانکی اجازت دیدیتے؟ آپ نے اجازت دیدی اور فرمایا ان شئتم ان تخرجوا الی ابل الصدقة وہاں پر جا کر اونٹ کے دودھ و پشاب کو استعمال کرو۔ یہاں ابل الصدقة ہے اور کہیں پر ابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ ممکن ہے ان کے ساتھ آپ کے ذاتی اونٹ بھی رہے ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ زکوٰۃ کے اونٹوں کے متولی تھے اس بنا پر اس کی نسبت اپنی طرف کر دی ہو۔ وہ لوگ وہاں گئے دودھ اور پشاب کو پیا اچھے ہو گئے پھر انکی نیت بدل گئی اسلام سے پھر گئے، چرواہوں پر حملہ کیا اور قتل کیا اور اونٹوں کو بھگا کر لے گئے شہد مالوا علی الرعاء فقتلوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کئی چرواہوں کو قتل کیا ہے مگر اہل سیر کہتے ہیں کہ ایک ہی چرواہے کو قتل کیا تھا جن کا نام یسار تھا ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے تھے، زبان و آنکھ میں کانٹا گھسا دیا تھا اور اسی میں انکا انتقال ہو گیا۔ آپ کو جب اس کی اطلاع ملی تو ایک فوجی دستہ روانہ کیا یہ سریہ کرز بن جابر فہری کے نام سے مشہور ہے۔ جس میں بیش گھوڑ سوار تھے ان ہی میں حضرت سلمہ بن الاکوع تھے ان حضرات نے ان سب کو گرفتار کیا اور مدینہ لے آئے، آپ نے بھی ان کے ہاتھ پیر کٹوائے، انکی آنکھوں کو پھوڑ دیا سمل اعینہم، السمل: آنکھ کا پھوڑنا جس طرح بھی ہو۔ اور ایک روایت میں ہے سمرت اعینہم، سمیر اور سمر لوہے کی سلائی گراما کر آنکھ میں ڈالنا تاکہ بینائی ختم ہو جائے پھر آپ نے انکو اسی طرح چھوڑ دیا داغا نہیں کیونکہ انکا قتل واجب تھا اسلئے ان کو نہیں داغا گیا۔ پانی مانگ رہے تھے مگر انکو پانی نہیں پلایا گیا حدیث میں یہ بات کہیں نہیں ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو کہ ان کو پانی نہ پلایا جائے، لیکن آپ کو اس کا علم ہوا ہو گا اور آپ نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔

نبی کریم نے ان کے ساتھ یہ معاملہ اسلئے کیا کہ ان لوگوں نے بھی چرواہے کو پانی نہیں دیا تھا اور وہ پیاسے مرے تھے۔

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ آپ کیلئے دودھ آپ کی اونٹیوں سے آتا تھا، جب اونٹوں کو ہنکا لے گئے اور دودھ نہیں آیا تو آپ کو پتہ چلا کہ وہ لوگ مرتد ہو گئے اور اونٹ

ہانک لے گئے۔ چرواہوں کو قتل کیا تو آپؐ نے فرمایا: اَللّٰهُمَّ عَطِّشْ مَنْ عَطِّشَ آلَ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللہ علیہ وسلم اللیلۃ؛ شاید اس بددعا کے اثر سے کسی کو پانی دینے کی طرف توجہ نہ ہوئی ہو۔ ابو قتلابہؓ نے کہا ہے کہ اسلام سے مرتد بھی ہوئے، قتل بھی کیا، چوری بھی کیا۔ ان تینوں کی سزا آپؐ نے دی تھی۔

اس حدیث سے کئی محکمے مستنبط ہوتے ہیں۔ دل اونٹ کے پیشاب کا پینا جس سے بول مایو کل کلمہ کا مسئلہ پیدا ہوا۔ امام مالک و احمد اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ بول مایو کل کلمہ پاک ہے۔ ان حضرات کا استدلال اسی حدیث سے ہے کہ اپنے اس کے پیشاب کے پینے کا حکم دیا۔ ادھر حدیث ام الدرداءؓ مروی ہے: ان اللہ خلق الداء والدواء فتداووا ولا تتداووا بالحرام رواہ الطبرانی رجالہ ثقات (جمع الزوائد) اسی طرح ام سلمہؓ کی حدیث آپؐ نے فرمایا ان اللہ لم يجعل شفاءکم فی حرام اخرجہ ابو داؤد، ایسا ہی ابن مسعودؓ کا قول ہے جس سے معلوم ہوا کہ اونٹ کا پیشاب پاک ہے جس کی وجہ سے آپؐ نے پینے کا حکم دیا ہے اگر حرام ہوتا تو آپؐ یہ حکم نہ دیتے۔ امام ابو حنیفہ و امام شافعی اور امام ابو یوسف اس کے پیشاب کے ناپاک اور نجس ہونے کے قائل ہیں۔ ان لوگوں کا استدلال ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس میں دو آدمیوں پر عذاب قبر کا تذکرہ ہے، جس میں سے ایک کے بارے میں آپؐ نے ٹکایستزہ من بولہ فرمایا مگر اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے پیشاب سے احتراز نہیں کرتا تھا۔ مگر ابو ہریرہؓ کی حدیث استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجہ ابن ماجہ وقال الحاكم صحيح علی شرط الشيخین۔ اسی طرح ابن عباسؓ اور ابو امامہؓ سے بھی مروی ہے اتقوا البول فان اول ما يحاسب به العبد فی القبر رواہ الطبرانی و رجالہ موثقون۔ اور یہ حضرات البول میں الف لام جنس یا استغراق کا مراد لیتے ہیں جس سے ہر طرح کے پیشاب سے احتراز کا حکم ہوگا اور امام مالک و احمد و محمد الف لام عہد کا مراد لیتے ہوئے بول ان ان کے ساتھ خاص قرار دیتے ہیں۔

دوسری دلیل امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا جلالہ کے گوشت اور دودھ سے منع فرمانا ہے عن ابن عمرؓ نہی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم عن اعل الجلالة والبانہا۔ اور جلالہ کہتے ہیں جو مینگنی کھاتی ہے۔
 تو یہی حکم اس کے پیشاب کا بھی ہوگا۔ اور حدیث انس کا جواب دیا جاتا ہے کہ عکلم
 وعرینہ کے لوگوں کو دودھ و پیشاب کے پینے کا حکم بطور علاج کے تھا۔ ابن عباس
 کی حدیث ان فی ابوال الابل شفاء لذرۃ بطونہم مخرجہ الطحاوی
 اور ذرۃ معدہ کے خراب ہونے پر بولا جاتا ہے، اور نبی علیہ السلام کی حدیث ان اللہ
 لم یجعل شفاء کم فی حرام کا جواب یہ ہے کہ اختیاری حالت میں وہ حرام ہے
 اور اضطراری حالت میں حرام باقی نہیں رہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وقد
 فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیکم اور امر حرام کا حلال ہونا
 امر واجب کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ حالت سفر میں افطار جائز ہے سفر واجب ہو
 یا نہ ہو۔ اسی طرح علاج اگرچہ واجب نہیں ہے پھر بھی اس کیلئے حرام حلال ہو جائے گا
 حضرت سعد کی طرف صاحب نور الانوار نے منسوب کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب
 انکو ضمہ قبر ہوا تو آپ نے انکی اہلیہ سے ان کے بارے میں سوال کیا، انکی اہلیہ نے کہا
 کہ بکریاں چراتے تھے اور اس کے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتے تھے اس موقع پر
 آپ نے فرمایا "استنذھوا من البول" اگر یہ بات صحیح سند سے ثابت ہو تو
 اس مسئلہ میں نص ہے مگر اب تک اس کا ثبوت نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر نے
 اس کی تردید کی ہے مگر بیہقی نے ایک روایت اسی طرح اور ابن سعد نے ایک
 روایت منقطع نقل کیا ہے کہ ان یقصر فی بعض الطہور من البول اور ایک
 روایت میں لقد ختم ضمہ مختلف فیہا اضلاعہ من اثر البول کذا فی شرح الصدوق
 دوسرا جواب یہ ہے کہ عکلم وعرینہ کی حدیث مبیح ہے اور یہ احادیث محرم
 جسکی وجہ سے محرم حدیث کو ناسخ اور مبیح حدیث کو منسوخ کہا جائے یا احتیاطاً اسکو
 ترجیح دیا جائے گا۔

تداوی باحرام | امام ابو حنیفہؒ کے یہاں حرام سے تداوی نا جائز ہے۔ انکی طرف
 سے عکلم وعرینہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ بذریعہ وحی آپ کو
 ان کے سفار کا علم ہو گیا تھا۔ اب قطعی علم کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا ہے اسلئے
 یہ حکم حضورؐ کے ساتھ خاص ہے اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں اگر اس سفار کا غلبہ ظن

ہو اور کوئی دوسری دوا دستیاب نہ ہو تو جائز ہے۔ اور غلبہ کبھی اپنے تجربہ سے اور کبھی حکیم کے قول سے ہو جاتا ہے مگر مشائخ نے طبیب حاذق کے قول پر جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

امام شافعیؒ کے یہاں مسکرات کے علاوہ دیگر محرمات کا استعمال بطور دوا کے جائز ہے لیکن مسکرات کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے اور امام طحاویؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور امام مالک اور امام احمد کے یہاں مطلقاً محرمات مسکرات وغیرہ مسکرات کسی کو بھی بطور دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ حرابہ کا۔ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ولسعون فی الارض فساداً قطع طریق و حرابہ کے تحقق کیلئے امام ابو حنیفہؒ کے یہاں چند شرطیں ہیں قطع طریق میدان اور جنگل میں ہو جو مسافت سفر کی دوری پر ہو۔ شہر مضافات شہر اور گاؤں میں قطع طریق کا تحقق نہیں ہوگا اسلئے کہ ان جگہوں پر مدو مل سکتی ہے۔ ہدایہ میں ہے ونحن نقول ان قطع الطريق بقطع المارة ولا تتحقق ذلک فی المصر وبقرب منه لان الظاهر لحوق الغوث۔

اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے وفي المغنی وظاهر کلام الخرقی انہم غیر محاربین لان فی المصر یلحق بہ الغوث غالباً فتذهب شوکۃ المعتدین ویكونوا مختلسین والمختلس لیس بقاطع۔ مگر امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ شہر و مضافات شہر و گاؤں سب جگہ پر قطع طریق متحقق ہوگا اور مشائخ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے افقی بها المشائخ دفعاً للشر المتغلبۃ المفسدین اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ مسئلہ کا اختلاف نہیں ہے بلکہ زمانہ کے اختلاف سے یہ فرق ہو گیا۔ امام صاحب کے زمانہ میں حکومت اور لوگ مدد کرتے تھے بعد میں یہ حال نہیں رہا۔ اور یہی مذہب امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا ہے۔

(۲) قطع طریق میں جماعت کا ہونا شرط ہے یا نہیں؟ تو جمہور علماء کے نزدیک شرط نہیں ہے بلکہ اس میں غلبہ اور قوت کا ہونا کافی ہے تاکہ اختلاس نہ ہو من قصد قطع الطريق فیتمل ما اذا کان واحداً له منعة بقوته ونجدته وشمل العبد والمرأة فی ظاہر الروایۃ الا انہا لا تصلب (شامی) اور یہی مذہب دیگر ائمہ کا ہے۔

دس، ان کے پاس سلاح یا سلاح کے حکم میں چیز کا ہونا ضروری ہے یا نہیں؟
تو امام احمدؒ کے یہاں ضروری ہے۔ متغنی میں ہے الشرط الثانی ان یکون معہم
سلاح فان عرضوا بالعصا والحجارة فهم محاربون اور یہی مذہب امام
ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ دن میں سلاح کا ہونا ضروری ہے مگر رات
میں سلاح کا ہونا ضروری نہیں ہے وفي الهداية وعنده ان قاتلوا نهارا بسلاح
اولیاءہ او بالخشب فهم قطاع الطريق لان السلاح لا یلبث والغوث یطی
بالسالی۔

امام مالک اور امام شافعیؒ کے یہاں یہ سب چیزیں شرط نہیں ہیں انما تكفي القوة
قال الشربيني لا يشترط في قاطع الطريق عدد ولا ذكورة ولا سلاح۔ اور
شرح المنتقى باجی میں ہے قال ابن القاسم واشهب قد يكون محارباً وان خرج
بغير سلاح وفعل فعل المحاربين من التلصص واخذ المال بمكابرة و
قد يكون الواحد محارباً بغير سلاح (تكملة فتح الملہم)
اور جب متغلبین کے شر سے دفاع کیلئے ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیا گیا ہے تو موجود زمانہ
میں فساد اور بڑھ گیا ہے اسلئے امام شافعیؒ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

دس، قاطع کا مقصد اخذ مال ضروری ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ و مالک کے یہاں
اخذ مال کا قصد ضروری نہیں ہے۔ نہایت المحتاج میں ہے "هو البرون لاخذ
المال او لقتل او ارباب مكابرة اعتماداً على الشوكة مع البعد عن الغوث
اور شرح مختصر تحلیل میں ہے المحارب الذی یترتب علیہ احکام الحرابة
قاطع الطريق ان یخفیها لمنع سلوك ای مروء فیہا ولولم یقصد اخذ
مال المارین" تکملہ فتح الملہم شرح المنتقى باجی ص ۱۶۹ میں ہے وفي القیبة
والموازية ان من خرج لقطع السبيل لغير مال فهو محارب مثل ان
يقول لا ادع هؤلاء یمخرجون الى الشام او الى مصر او الى مكة فهذا
محارب وقال ابن القاسم قتل الغيلة ایضا من المحاربة ان یقاتل
رجلاً او صبیا فیخذ عه حته یدخله موضعاً فیأخذ مامعه فهو
كالحاربة ص ۱۶۹۔

حنفیہ کی عبارات کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ اخذ مال کا قصد شرط نہیں ہے۔ اس سے ہوائی جہاز وغیرہ اغوار کرنیوالوں کا بھی حکم معلوم ہو گیا۔

حدّ عربہ اللہ تعالیٰ نے آؤ کے ذریعہ بیان کیا ہے ان یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف أو ینفوا الارض۔

آؤ تخییر کیلئے یا تفصیل کیلئے علی حسب الجنایات۔ امام مالکؒ کے یہاں بعض شکل میں تخییر اور بعض شکل میں تفصیل کیلئے ہے اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں تفصیل کے لئے ہے۔

۱، اگر قتل اور اخذ مال کا تحقق نہیں ہوا ہے تو نفی وجیل ہے۔ یہی مذہب شوافع کا ہے نیز امام احمدؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام مالکؒ کے یہاں امام کو اختیار ہے ان چاروں میں جو مناسب ہو اختیار کرے۔ (۲) صرف قتل کیا ہو اور مال کو نہ لیا ہو تو عند الامام حدّ اقل کیا جائے گا اور اولیاء مقتول کے معافی کا اختیار نہ ہوگا اور جس طرح بھی قتل کیا ہو اسکو قتل کیا جائیگا، یہی مذہب امام احمد اور امام شافعی کا ہے اور امام مالک کا ہے۔ (۳) صرف مال کو لیا ہو تو امام ابو حنیفہ و احمد اور امام شافعی کے یہاں شرط ہے کہ ہر ایک کو مقدار نصاب ملا ہو تو قطع ید ورجل ہوگا۔ امام مالکؒ کے یہاں قلیل و کثیر مال سب کا حکم یکساں ہے مقدار نصاب ضروری نہیں ہے اور ان کے یہاں اس کی عقوبت تین قتل صلب قطع ید ورجل میں اختیار ہے۔ (۴) قتل بھی کیا ہو اور مال بھی لیا ہو تو امام کو اختیار ہے قطع ید ورجل کے بعد قتل کرے یا زندہ سولی پر چڑھا دے یا چاہے صرف قتل کرے یا چاہے صرف سولی دے۔ یا قتل و سولی دونوں دے یا قطع ید ورجل کے بعد قتل و سولی تینوں کا حکم دے۔ امام محمد و شافعی و احمد کے یہاں قطع ید ورجل کا حکم نہ دیکر قتل و سولی کا حکم دے گا اس لئے کہ جان کے سوا دیگر جنایات جان کی جنایت ہیں داخل ہو جائیں گی۔

آؤ کو تفصیل پر محمول کرنیکی روایت ابن عباس سے منقول ہے اور ابن جریر نے اسکو رائج قرار دیا ہے۔

وسموت اعیینہم۔ تفعیل و مجرد دونوں سے گرم سلائی آنکھ میں پھیر دینا اور سمل پھوڑنا جس چیز سے بھی ہو۔ آپؐ کا انکی آنکھوں کو پھوڑنا قصاص کے طور پر تھا، والجروح قصاص کے قاعدہ سے آپؐ ایسا کیا۔ حضرت انسؓ کی روایت میں ہے انما سمل النبی

صلی اللہ علیہ وسلم اعین اولئک لانہم سملوا اعین الرعاۃ مگر ترمذی نے ابن سیرین سے نقل کیا ہے کہ انما فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم هذا قبل ان تنزل الحدود یعنی سورۃ مائدہ کی آیت انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ میں یہ عقوبت مذکور نہیں ہے، عکل وعرینہ کے واقعہ کے بعد یہ آیت نازل ہوئی۔ کچھ لوگ کہتے ہیں آپ پر عتاب کے طور پر نازل ہوئی جیسا کہ روح المعانی میں امام لیث نے محمد بن عجلان سے نقل کیا ہے سمعت ابن عجلان انزلت هذه الآية علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاتبۃ فی ذلک وعلیہ صلی اللہ علیہ وسلم عقوبۃ مثلہم مگر ابو عمر نے اس پر انکار کیا اور کہا کہ یہ سزا خاص طور سے عکل وعرینہ والوں کی تھی پھر اس کے بعد دوسرے محاربین کے بار میں یہ حکم نازل ہوا اور سمل اعین منسوخ ہو گیا بعض حضرات اس کا شان نزول مرتدین کو بتاتے ہیں اور دلیل کے طور پر کہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ کفار ہی سے صادر ہو سکتا ہے نہ کہ مسلمانوں سے مگر الا الذین تابوا من قبل ان تقدر واکي آیت دلالت کرتی ہے کہ یہ آیت قطاع الطرق کے بارے میں اتری ہے اور آیت ربوا میں فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں کے عمل پر بھی محاربہ کا اطلاق ہوتا ہے اسلئے صحیح یہی ہے کہ یہ آیت مرتدین کے بارے میں نہیں ہے ان کے لئے تو من بدل دینہ فافتلوا کا حکم ہے۔ عکل اور عرینہ کے واقعہ میں اتفاق سے محاربہ کے ساتھ ارتداد بھی موجود تھا قال كنت جالسا خلف عمر بن عبد العزيز فقال للناس ما تقولون في القسامة فقال عنبسة۔ روایت مختصر ہے اس کی تفصیل بخاری شریف ص ۱۱۹ میں ہے۔ عمر بن عبد العزیز نے قسامت میں قصاص ہو گیا یا نہیں، اس مسئلہ کو لوگوں سے پوچھا تو زیادہ لوگوں نے قصاص کا فتویٰ دیا، ابو قلابہ سے سوال کیا تو اسفوں نے کہا کہ نہیں اور عقلی و نقلی دلیل پیش کیا تو لوگوں نے جس میں عنبسہ بھی تھے حضرت انسؓ کی حدیث سے اعتراض کیا کہ موجب قتل تین میں منحصر نہیں ہے تو ابو قلابہ نے جواب دیا کہ حدیث انس اس میں داخل ہے۔ ہؤلاء ارتدوا عن الاسلام وقتلوا و سرقوا تو عنبسہ نے انکی تعریف کی۔



باب ثبوت القصاص في القتل بالجرح وغيره

قتل کی مختلف قسمیں ہیں۔ (۱) قتل عمد (۲) شبه عمد (۳) قتل خطا۔ پھر قتل خطا کی دو قسم۔ (۱) قاتل کے گمان میں غلطی واقع ہو شکار سمجھ کر قتل کیا اور انسان ثابت ہوا (۲) نفس فعل میں غلطی ہو گئی نہ شانہ بہک کر دوسرے کو لگ گیا (۳) قائم مقام خطا کے ہو جیسے سوئے والا کسی پر گر پڑے اور وہ مر جائے۔

قتل عمد :- عمد کے معنی قصد کے ہیں لہذا اصل تو یہ ہے کہ قتل کا قصد ہو مگر قصد امر مخفی ہے اسلئے شریعت نے قضاۃ آلہ کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے۔

انما شرط فيه الالة لان العمد هو القصد ولا يوقف عليه الابدليل ودليلا استعمال القاتل الالة فاقيم الدليل مقام المدلول لان الدلائل تقوم مقام مدلول لا تهافتا في المعارف الظنية ولا يقبل قول القاتل لما قصد قتله (شامی ۳۳)

لیکن یہ قضا رہے دیانۃ اس کا اعتبار ہوگا حضرت ابو ہریرہ کی حدیث قتل رجل علی عبد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرفع ذلک الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فدفعہ الی ولی المقتول فقال القاتل یا رسول اللہ ما أردت قتله قال فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انہ ان کان صادا قائم قتله دخلت النار العقرۃ میں ہے وذلك لان البينة قامت علی قتل اخیه بفعل ظاہرہ العمد والمدعی علیہ کان اعلم بنفسہ انہ غیر عامد فقولہ علیہ السلام کنت مثله یعنی انہ فی الظاہر من اہل النار فان کان صادا قائم عدم القصد فقتلہ کنت ایضا من اہل النار۔

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اگر عمد کے انکار میں سچا ہے تو تمہارا قتل کرنا فی نفسہ موجب نار ہے گرچہ تمہارے لئے عارض کی بناء پر موجب نار نہ ہو اس لئے کہ اس کا عمد سے انکار کرنے کو ولی کا تصدیق کرنا ضروری نہیں ہے۔ اگر ولی دل و زبان دونوں سے انکو جھوٹا جانتا ہے تو قضاۃ و دیانۃ قتل کرنا جائز ہے البتہ بہتر ہوگا کہ قتل نہ کرے کہ ممکن ہو واقع

میں سچا ہو۔ اگر ولی زبان سے تکذیب کرتا ہے مگر دل میں سچا جانتا ہے تو قضاۃ قتل صحیح ہو گا دیانۃ قتل صحیح نہ ہو گا۔ اگر زبان و دل دونوں سے تصدیق کر دے گا تو دیانۃ و قضاۃ کسی طرح قتل جائز نہ ہو گا۔

اور اگر زبان سے تصدیق کر دیا، دل سے تصدیق و عدم تصدیق کچھ بھی نہیں تو قتل کرنا جائز نہ ہو گا اسلئے کہ زبان سے تصدیق یہ عفو کے حکم میں ہے عفو کے بعد قصاص جائز نہیں ہے۔

عمد کی دلیل کس طرح کا آلہ ہو گا؟ اس میں امام صاحب، صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا اختلاف ہو گیا۔ عند الامام ایسا آلہ

ہو جو سلاح یا سلاح کے قائم مقام ہو۔ سلاح کے سلسلہ میں شامی نے جوہرہ سے نقل کیا ہے کہ جمیع ما کان من الحديد سواء كان يقطع او يبضع كالسيف و مطرقة الحديد سواء كان الغالب منه الهلاك ام لا وكذا كل ما يشبه الحديد كالصفر والرصاص والذهب والفضة سواء كان يبضع او يرض حتى لو قتل بالمشقل منها يجب القصاص۔ اس پر بندوق کے چھرے سے قتل کیا ہو اس کو جنس حدید سے کہلے۔

اور صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں عمد کی دلیل ایسی چیز سے قتل کرنا جس سے عام طور سے آدمی مر جاتا ہے، دھار دار ہونا شرط نہیں ہے۔ لہذا بڑی لاٹھی بڑے پتھر وغیرہ سے مار دیا تو بھی قتل عمد ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ ٹھیک ہے یہ آلات قتل ہیں مگر اس کو غیر قتل میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر عمد کا انکار کرتا ہے تو اس کا اعتبار ہو گا، اگر اقرار کرتا ہے تو عمد ہو گا۔ اسی لئے علامہ شامی نے مجتبیٰ سے نقل کیا ہے يشترط عند أبي حنيفة في شبه العمد ان يقصد التاديب دون الاتلاف۔

امام صاحب کی دلیل انعمان بن بشیر کی روایت کل شیء خطاء الا السیف وفي كل خطاء ارش وفسنن جابر الجعفی و

ابوعازب مسلم بن اراك اخراج الدارقطني من طريق زهير وقيس عن جابر عن ابي عازب عن النعمان ومن طريق قيس عن ابي حصين عن ابراهيم

عن النعمان - ابن ماجہ نے مبارک بن فضالہ عن الحسن عن ابی ہریرۃ "لا قود الا بالسيف" کے الفاظ سے نقل کیا ہے اور دارقطنی نے اس سند سے نقل کر نیکی کے بعد نقل کیا ہے کہ انس نے حسن سے سوال کیا کہ آپ نے کس سے سنا تو کہا نعمان بن بشیر سے۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی روایت ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ میں اور ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الا ان دیتہ الخطأ شبہ العمد ما کان بالسوط والعصا مائتۃ من الابل الى اخرہ۔ دوسری روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جددہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رواہ ابو داؤد قال غفل شبہ العمد مغلط مثل غفل العمد ولا یقتل صاحبہ وذلك ان ینزل الشیطان بین الناس فیکون رمیا فی عیاء فی غیر ضغینۃ ولا سلاح۔ اور ابن عمر کی روایت مرفوعاً اخریہ ابو داؤد و ابن ماجہ الا ان دیتہ الخطأ شبہ العمد ما کان بالسوط والعصا۔

اس کے علاوہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث جو بخاری مسلم اور دیگر کتب میں موجود ہے کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتوں نے باہم لڑائی کیا فرمت احدهما الاخری بمجری اور دوسری روایت میں ہے "ضربت امرأة ضرتها بعمود فسطاس" اور ایک روایت میں ہے "فضربت احدهما علی الاخری بمسطح جس میں مضمون مرگئی فجعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیتہ المقتول علی عصبة القاتل یہ مضمون ابو ہریرہ اور مغیرہ بن شعبہ کی روایت میں موجود ہے، اسی طرح جابرؓ کی روایت میں بھی دیت کی بات منقول ہے۔ صرف ابو داؤد کی ایک روایت میں ابن جریج عن عمرو بن دینار عن طاؤس عن ابن عباس عن عمر بن الخطاب کہ کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا مگر ابن جریج نے اس پر اعتراض کیا تھا کہ طاؤس کے بیٹے اسکو نقل کرتے ہیں اور اس میں قتل کا ذکر نہیں۔ اسی طرح سفیان نے نقل کیا تو اس میں ضاربہ کے قتل کا ذکر نہیں ہے۔ شاید عمرو بن دینار کو قتل کے حکم میں شبہ ہو گیا تھا۔ امام صاحب کا استدلال ان روایتوں سے اس طرح ہے کہ آپ نے پتھر عصا اور سوط کے سلسلہ میں کوئی تفصیل نہیں بیان کی اور سب کو آپ نے شبہ عمد قرار دیا اور اس عورت کے سلسلہ میں اس پتھر یا عمود

کی کوئی تفصیل نہیں پوچھی اور اس میں دیت لازم قرار دی اور نعمان بن بشیر کی حدیث کل شیء خطاء الا بالسيف سے بھی اس کی تائید ہو رہی ہے اور ائمہ ثلاثہ و صاحبین اسکو چھوٹے پتھر اور چھوٹی لاٹھی پر محمول کرتے ہیں۔ جس سے عام طور سے جان نہیں جاتی۔

مگر حنفیہ نے امام صاحب کے قول کی تنقیح کرتے ہوئے بڑی تعظیم کر دی ہے کہ حدید جیسا بھی ہو اور اسی کے حکم میں سونا چاندی پیتل تانبہ سب کو داخل کر دیا ہے اس لئے موجودہ دور میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا قول ہی زیادہ لائق عمل ہے اسلئے کہ لوگوں نے جان لینے کیلئے طرح طرح کی چیزیں ایجاد کر رکھی ہیں جس طرح زہر کا پلانا ظاہر الروایۃ کے مطابق موجب قصاص نہیں تھا مگر زمانے کے خراب ہونیکی بنا پر قصاص کو واجب قرار دیا جاتا ہے تو یہاں پر بھی صاحبین کا قول مناسب ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث | ایک یہودی نے ایک لڑکی کو اس کا زیور لینے کے لئے اس کے سر کو پتھر سے کچل دیا، اس لڑکی کو آپچی خدمت

میں لایا گیا تو ابھی اس میں جان باقی تھی جن لوگوں کے بارے میں اس حرکت کا احتمال ہو سکتا تھا اس کا نام آپ نے لیا۔ ایک کا نام لیا تو لڑکی نے نہیں کا اشارہ کیا دوسرے کا نام لیا تب بھی نہیں کا اشارہ کیا، تیسرے کا نام لیا تو اس نے سر سے اشارہ کیا کہ ہاں اسی نے یہ حرکت کی ہے۔ تو آپ نے اس یہودی کو پکڑا اور اس کے سر کو کچلنے کا حکم فرمایا مگر صرف مقتول کے کہنے ہی سے مقدمہ ثابت نہیں ہوا ہے بلکہ دوسری روایت میں ”فأقتر“ اس قاتل نے اقرار کیا۔ جس سے قتل کا کیس ثابت ہوا۔ مقتول نزع کی حالت میں اپنے قاتل کی نشاندہی کرے تو صرف مجروح کے قول سے قتل ثابت نہیں ہوگا۔ اس پر ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کا اتفاق ہے۔ لیکن امام مالک کے نزدیک اس سے لوٹ کا ثبوت ہوگا جو موجب قسامتہ ہوگا۔ اگر اولیاء مقتول اس پر قتل کا دعویٰ کر کے قسم کھائیں گے تب اس کو قتل کیا جائے گا۔

غیر سلاح سے قتل | ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مذہب ابھی بیان کیا جا چکا ہے کہ آلہ قتل ایسا ہونا چاہئے جس سے عام طور سے

جان چلی جاتی ہے تو وہ قتل عمد اور موجب قصاص ہے مگر امام صاحب کے نزدیک موجب قصاص نہیں ہے۔ یہ حدیث ابو حنیفہؒ کے خلاف ہے کیونکہ اس میں نبی کریم علیہ السلام نے قصاص لیا۔ امام صاحب کی طرف سے اس حدیث کا کئی ایک جواب دیا جاتا ہے۔

۱) آپ کا اس یہودی کو قتل کرنا تعزیراً و سیاستاً تھا، قصاص کے طور پر نہیں تھا اس لئے کہ وہ یہودی پہلے سے مجرم تھا۔ (۲) لا قود الا بالسيف کی حدیث سے اسکو منسوخ قرار دیا جائے، مگر صرف احتمال سے نسخ کا فیصلہ نہیں کیا جاتا ہے جب تک کہ مقدم و مؤخر کا علم نہ ہو۔ (۳) یہودی کا مقصد ہی جاریہ کو قتل کرنا تھا تاکہ اسکے ہار لینے کا راز چھپا رہے اس لئے ممکن ہے جہاں اس نے اس فعل کا اقرار کیا اس کا بھی اقرار کیا ہو کہ میرا مقصد جان سے مارنا تھا۔ اور جب قتل کا قصد و عمدہ پایا جائے تو عند الامام آلہ کے محدود ہونے کا اعتبار نہیں رہ جاتا کما بین من قبل قاتل سے کیفیت قتل میں قصاص

ساتھ قتل کیا ہے اسی طرح قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا بشرطیکہ وہ فعل خود گناہ نہ ہو۔ مثلاً کسی کو زنا کے ذریعہ قتل کر دیا ہو، لواطت سے قتل کر دیا ہو۔ تو یہ عمل اس کے ساتھ نہیں کیا جائیگا۔ ان لوگوں کا استدلال فان عاقبتہم بمثل ما عوقبتہم بہ سے ہے اور اسی طرح جزاء سیئۃ سیئۃ بمثلہا سے ہے۔ اور اس حدیث سے ہے کہ اس یہودی نے اس لڑکی کا سر پتھر سے کچلا تھا تو آپ نے بھی قصاص میں اس کے سر کو کچل دیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں تلوار اور وہ جو تلوار کے حکم میں ہو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ آیت النفس بالنفس کیوجہ سے کہ نفس جان لینے میں مماثلت مطلوب ہے، جان لینے کے طریقے میں مماثلت مطلوب نہیں ہے۔

امام طحاویؒ نے مثلہ کی حدیث سے اس طرح کی حدیثوں کو منسوخ قرار دیا ہے مگر مثلہ ہر صورت میں ممنوع نہیں ہے۔ چور کا ہاتھ کاٹنا یا میدان جنگ میں حملہ کرتے وقت ہاتھ پیر پر وار کر دینا جس سے ہاتھ یا پیر کٹ جائے درست ہے۔

اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ قصاص کے طور پر درست ہو۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جو شخص جرائم میں مشہور ہو تو تعزیر و سیاست کے طور پر ایسا کرنا جائز ہے۔ نبی کریم کا عمل سیاست و تعزیر کے طور پر تھا۔

ابو حنیفہ اور عربی زبان | ابو حنیفہؒ سے ابو عمرو بن علاء مشہور قاری نحوی نے

پوچھا کہ کیا قتل بالمثل موجب قصاص ہے؟ تو امام ابو حنیفہؒ نے اپنے مذہب کے مطابق جواب دیا کہ نہیں، تو ابو عمرو نے کہا ولوقتله بمجرد منجنيق، تو ابو حنیفہؒ نے فرمایا ولوقتله بابا قبیس۔

ابو حنیفہؒ نے اسمارستہ مکبرہ کو حالت جرم میں الف کے ساتھ پڑھا، بابی قبیس کی جگہ اباقبیس پڑھا، لوگ اس سے ابو حنیفہؒ پر اعتراض کرتے ہیں کہ انکو عربی نہیں آتی۔ الروض الباسم میں اس کے مختلف جواب دیئے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد پر اجماع ہے کہ اگر کوئی ان کے زمانے میں مخالف بھی رہا ہو تو بھی اس کے بعد اجماع ہو گیا ہے۔ ان کے اقوال علماء اسلام کے درمیان متداول ہیں۔

تابعین سے لیکر آج تک تمام مملکت اسلامی میں دائر و سائر ہیں مسلمانوں کا ایک طبقہ اس پر عامل ہے دوسرا طبقہ عمل کرنیوالوں پر انکار نہیں کرتا ہے۔ کسی مسئلہ میں اجماع کے اثبات کا یہی طریقہ ہے، کسی شخص کے مجتہد ہونے کی اور مفتی ہونے کی سب سے بڑی پہچان یہ ہے کہ کسی شخص کا فتویٰ دینا اور عام مسلمانوں کا اس کی طرف رجوع کرنا بلا علماء و فضلاء کے انکار کے یہ اسکے مفتی ہونے کی دلیل ہے۔ تو خیر القرون کے زمانے میں امام ابو حنیفہؒ کا فتویٰ دینا اور انکی طرف لوگوں کا رجوع کرنا بلا انکار کے کیوں نہیں دلیل بنے گا کہ وہ مجتہد و مفتی تھے اور اسی تواتر سے ان کا فضل، انکی عدالت، ان کا تقویٰ اور انکی امامت بھی ثابت ہوگی۔

علماء کا ان کے مذہب کو نقل کرنا یہ خود دلیل ہے کہ لوگ ان کے اجتہاد کے قائل تھے۔ ابو حنیفہؒ نے عرب کا وہ دور پایا ہے جب عربی زبان صحیح درست تھی، اور وہ جریر و فردق کے معاصر ہیں، حضرت انسؓ کو سن تمیز میں دیکھا ہے

اس دور میں عربی زبان میں تغیر بہت کم واقع تھا اور اس زمانے میں بیشتر مشاہیر کا علم لغت اور فن ادب سے مشغول نہیں تھا اس لئے کہ اس کی ضرورت ہی نہیں تھی جبکہ علم تاریخ سے ذرا بھی لگاؤ ہے اس پر یہ بات واضح ہے اور پھر ابن اثیر نے تو کتاب نہایہ کے دیباچے میں اسکی تصریح بھی کر دی ہے۔ تو علم نحو میں مہارت اور عربیت کی تکمیل کو ابو حنیفہ ہی کیلئے کیوں ضروری قرار دیا جائے، فرزدق و جریر کے اشعار سے استدلال کیونکر درست ہوگا۔

ربا ابا قبیس کا لفظ اگر اس کو غلط قرار دیا جائے تو سب سے پہلے اسکو صحیح سند سے ثابت کیا جائے کہ ابو حنیفہ نے کہا اور صحیح سند سے ثابت بھی ہو جائے تو اس کے مقابلے میں ابو حنیفہ کا اجتہاد ان کا علم و فضل متواتر و متفق علیہ ہے۔

ایک ظنی چیز سے قدرح و اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ یہ لفظ استعمال کرنا عدم معرفت اور عدم علم کی دلیل نہیں ہو سکتی اسلئے کہ کتنے علماء عربیت عامی زبان میں گفتگو کرتے اور جان بوجہ کہ لفظ کا غلط تلفظ استعمال کرتے تھے مگر اس سے انکی عربی دانی پر اثر نہیں پڑتا، تو ابو حنیفہ پر کیوں پڑ جائے گا۔ اگر ابو حنیفہ سے قطعی طور سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ انھوں نے یہ لفظ استعمال کیا۔ تب بھی اس سے ابو حنیفہ کی عربیت پر اثر نہیں پڑتا ہے اس لئے کہ یہ لحن اور غلط نہیں بلکہ یہ صحیح لغت ہے، قرآن نے اسکو نقل کیا ہے۔ اسماء ستہ مکبرہ کا اعراب تینوں حالت میں الف کے ساتھ بلحارث کی لغت ہے اور عربی الفاظ اور اس کے محاورات اتنے ہی نہیں ہیں جو کتابوں میں منقول چلے آ رہے ہیں اسلئے کہ اسلام کے بعد عرب جہاد میں مشغول ہو گئے، شعر اور اس کی روایت سے غافل ہو گئے اسلام جب فارس و روم میں پھیل گیا عرب امصار و بلاد میں اطمینان سے رہنے لگے تو پھر شعر کی روایت کی طرف لوٹے مگر اسوقت تک کتنے لوگ مر چکے تھے، قتل ہو چکے تھے اور کتنا حصہ ضائع ہو گیا اسلئے ابن جنی نے کہا کہ جب آدمی فصیح ہو ایک آدمی بات ایسی منقول ہو کہ عام استعمال اس کے خلاف ہو تو اس کے بار میں حسن ظن رکھنا چاہئے کہ اسکو یہ بات پرانی لغت سے حاصل ہوئی ہوگی جس کے اب آثار و نشانات مٹ گئے ہیں۔

بَابُ الصَّائِلِ عَلَى نَفْسِ الْإِنْسَانِ أَوْ عَضْوَةٍ

عمران بن حصین کی روایت :- یعلیٰ بن منیہ او ابن امیہ

باپ کا نام امیہ اور ماں کا نام منیہ تھا اس لئے دونوں بات صحیح ہے۔

رجلاً۔ یہ شخص یعلیٰ کا اجیر و ملازم تھا۔ صفوان بن یعلیٰ کے واسطے سے روایت ہے کہ ان اجیر یعلیٰ عض رجل ذراعہ کاٹنے والے یعلیٰ تھے جیسا کہ باب کی پہلی حدیث سے معلوم ہوا۔ اکثر روایات میں ذراع کا لفظ آیا ہوا ہے، بعض میں ید کا۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے مگر بخاری کی معلق روایت میں اصبع کا لفظ آیا ہے۔ حافظ نے ذراع کو ترجیح دیا ہے۔ کثرت روایت کی بنا پر اور اصبع کی روایت ابن علیہ تنہا ابن جریج سے نقل کرتے ہیں افراد ابن علیہ عن ابن جریج بلفظ الاصبع لایقام ہذا الروایات المتعاضد علی الذراع۔

جس کا ہاتھ کاٹا گیا اس نے زور سے اپنا ہاتھ کھینچا جس سے یعلیٰ کا آگے کا دانت گر گیا۔ مقدمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوا۔ اپنے دانت کاٹنے والے کو زبردستی بیچ فرماتے ہوئے کہا کہ تم اس کا گوشت کھانا چاہتے تھے، اونٹ کی طرح اس کو چبانا چاہتے تھے۔ آدمی اپنے دفاع کیلئے مجبور ہے آپ نے کچھ بھی واجب نہیں فرمایا نہ قصاص نہ دیت۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آدمی کو اپنے دفاع و بچاؤ کا حق ہے، اسی طرح اپنے مال کے بھی دفاع کا حق ہے۔ فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم۔

آپ نے فرمایا من اشرحدیدۃ الی احد المسلمین یرید بہا قتله فقد وجب دماء وہ حلال الدم ہو گیا اس لئے کہ اگر اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتا تو قتل کر دیتا جس سے وہ مباح الدم ہو جاتا تو اپنے مقصد کو پورا کرنے سے پہلے بھی مباح الدم ہو گیا۔ اگر مقصد کو پورا کرنے کے بعد مباح الدم نہ ہو تو مقصد کے پورا کرنے سے پہلے بھی مباح الدم نہ ہو گا۔ اسی لئے ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ کوئی کسی کے ہاتھ پر تلوار چلا کر اس کا ہاتھ کاٹ کر رک گیا تو اب اس کے دفاع میں اس کو قتل کرنا جائز نہ ہو گا

ہاں اگر اب بھی قتل کے درپے ہے تو اسکو قتل کرنا جائز ہے، اسی طرح کاٹنے والا اگر اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے تو قصاص واجب ہوتا۔ تو مقصد پورا کرنے سے پہلے دفاع میں ایسا کیا تو وہ بدر ہوگا۔ یہی مذہب ائمہ اربعہ کا ہے۔

باب اثبات القصاص في الاسنان

حدیث النسخ | مرد و عورت میں باہم جان میں قصاص پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے مگر مرد و عورت کے اعضاء کے درمیان قصاص میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں جان کی طرح اعضاء میں بھی باہم قصاص ہے اور عند الاخاف اعضاء حکم میں مال کے ہیں اور دونوں کی مالیت میں تفاوت ہے اسلئے مساوات کا تحقق نہ ہوا، جسکی وجہ سے قصاص جاری نہ ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی السِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُّوحُ قِصَاصُ ہے اس طرح مسلم کی حدیث سے کہ اخت ربیع یا خود ربیع نے ایک انسان کا دانت توڑ دیا تو آپ نے قصاص کا حکم دیا۔

حدیث النسخ میں اختلاف | امام مسلم نے ثابت عن انس نقل کیا تو اخت یعنی خود ربیع نے دانت توڑا۔ دوسرا اختلاف مسلم کی روایت میں قصاص کے حکم کے بعد ام الربیع نے قسم کھا کر کہا کہ قصاص نہیں لیا جاسکتا ہے۔ اور بخاری کی روایت میں ہے کہ ربیع کے بھائی انس بن نصر نے قسم کھائی تھی۔ بخاری کی اکثر روایات میں ربیع کا تذکرہ ہے اور جس کا دانت ٹوٹا وہ عورت ہے اور مسلم کی روایت میں انسان ہے مگر انسان کا اطلاق مرد و عورت دونوں پر ہوتا ہے۔ بخاری کی روایت کے قرینہ سے انسان سے جاریہ مراد لیا جائیگا جس کی وجہ سے یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کی مستدل نہیں ہو سکتی اور یہ حدیث اخاف کیلئے خلاف نہیں ہوگی۔

القصاص۔ القصاص ادا و فعل کی بنا پر منصوب ہے۔

الیقض من فلابتہ واللہ لا یقض منها اس سے بظاہر آپ کے حکم کو رد کرنا معلوم ہوتا ہے اور آخر حدیث میں آپ نے اس قسم کھانی والے کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ان من عباد اللہ من لواقسام علی اللہ لا یرہ کہ اللہ کا ان سے غایت درجہ تعلق ہے کہ اللہ انکی بات کو پورا کر دیتا ہے۔ اس لئے کہا جائیگا کہ بظاہر عبارت سے آپ کے حکم کو رد کرنا معلوم ہوتا ہے مگر انکی غرض رد کرنا نہیں تھا بلکہ خدا کے فضل پر اعتماد کرتے ہوئے انکو اس کا یقین تھا کہ اللہ ان سے قصاص نہیں لینے دے گا۔ اس لئے قصاص کے وقوع کی نفی کی ہے۔ اس سے ایک بات اور معلوم ہوتی کہ ہمیشہ ظاہر الفاظ پر حکم نہیں لگا دینا چاہتے اس لئے کہ آدمی بعض مرتبہ کسی حالت کے غلبہ کے وقت کوئی صحیح بات کہنا چاہتا ہے مگر تعبیر میں کوتاہی ہو جاتی ہے اس لئے اس میں چشم پوشی کرنی چاہئے۔

ما یباح بہ دم المسلم

حدیث ابن مسعود وعائشہ

عبداللہ بن مسعود کی حدیث

تین طرح کے لوگ مباح الدم ہو جاتے ہیں اسمیں التارک لدینہ، المفارق للجماعۃ، التارک لدینہ کی صفت ہے یعنی جماعت مسلمین کے عقیدہ سے الگ کوئی عقیدہ اختیار کیا ہو اسلئے کہ مرتد ہونیکے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ دین کے ہر عقیدہ کا منکر ہو۔ موجبات قتل کو تین میں منحصر کیا گیا ہے اس کے سوا وہ موجب قتل نہیں ہیں بلکہ موجب قتال ہیں۔

قال السندی المقصود من هذا الحدیث بیان انہ لا یجوز قتله الا باحدى هذه الخصائص الثلاث لا انہ لا یجوز القتال معه فلا اشکال بالباعی لان الوجود هناك القتال لا القتل یجوز ان یجعل قتل الصائغ من باب القتال لا القتل۔

سند بن مسعود

باب اثمین سن القتل

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ آدم کا پہلا بیٹا اس نے ظلماً قتل ایجاد کیا اور اس سے گے سب کے قتل کا فاعل بالسبب ہوا اسلئے ان سب کا گناہ اس کے ذمہ ہوگا۔
من سن سنة سيئة في الاسلام كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من مطابق ہے اور لا تزر وازرة وزر اخری کے خلاف نہیں ہے اس لئے کہ یہ بھی اسی کا وزر ہے۔ اگر کوئی برا طریقہ ایجاد کرنے کے بعد میں اس سے توبہ کر لے تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اس کے بعد اس طریقہ پر عمل کرنے والوں کا گناہ اس کے سر نہیں لگاتے ہیں۔

باب المجازاة بالدماء وانها اول ما يقضى

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس روایت میں دم کو اول ما يقضى بن الناس يوم القيامة فرمایا گیا ہے اور ابو ہریرہ کی ایک روایت میں اول ما يحاسب به العبد يوم القيامة صلاتہ فرمایا گیا ہے۔ علماء نے دونوں کے درمیان جمع کرتے ہوئے کہا کہ دمار کی اولیت حقوق العباد کے اعتبار سے ہے اور صلاۃ کی حقوق اللہ کے اعتبار سے ہے اور اصح یہ ہے کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اسلئے کہ ایک میں فیصلہ کی بات ہے دوسرے میں حساب و کتاب کی بات ہے۔

باب تغليظ تحريم الدماء والاعراض الاموال

حدیث ابی بکرہ رضی اللہ عنہ ایوب عن ابن سیرین عن ابی بکرہ کی حدیث ان الزمان استدار کھیٹتہ يوم خلق السموات والارض۔
دا، ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اہل عرب قتل و غارت کے لئے محرم کی حرمت کو صفر میں منتقل

کرویتے تھے اور اس کا اعلان حج کے موقع پر ہوتا تھا کہ امسال محرم کی حرمت محرم میں برقرار رہے گی یا اس کی حرمت صفر میں منتقل کر دی گئی ہے اور محرم حلال ہوگا۔ انما النسئ زیادة فی الکفر کا یہی مفہوم ہے۔ اسی بنا پر حج اپنے وقت پر ہوتا تھا اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوا تھا۔ آپ نے نسئ کی اس رسم کو باطل کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ نے جب آسمان وزمین کو پیدا کیا اور اس میں جس طرح چار ماہ حرمت والے تھے ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم، رجب اسی طرح سے اب احکامات جاری رہیں گے اور نسئ کی رسم کو ختم کیا جا رہا ہے۔

(۲) عرب میں قمری مہینے کا رواج تھا جس سے حج سردی گرمی برسات ہر موسم میں واقع ہوتا تھا۔ اہل عرب نے اسکو شمسی مہینہ کی مطابقت کیلئے لوند لگاتے تھے جسکو عربی میں کبیسہ کہا جاتا ہے تاکہ حج ایسے ایام میں واقع ہو جو تجارت کیلئے موافق ہو اس کیلئے وہ لوگ ہر سال میں گیارہ دن کا اضافہ کرتے یا ہر تین سال میں ایک ماہ کا اضافہ کر دیتے اور ایک ماہ کو دو ماہ کا کر دیتے تھے۔ جیسے کہ ہندوستان کے ہندوؤں کے یہاں ہے اس سے حج کے اوقات میں اور اشہر حرم کی تحسیم میں خلل ہو جاتا تھا اور اس بنیاد پر بعض لوگوں نے کہا کہ ۹۰۰ میں حضرت ابو بکرؓ کو امیر الحجاج بنا کر آپ نے حج کرایا خود آپ حج کیلئے تشریف نہیں لے گئے۔ اور ۱۰۰۰ میں یہ تغیر و تبدل ہوتے ہوئے اصلی صورت پر آگیا تھا اس لئے کہ اس حساب پر ہر سال میں ہر ماہ اپنے اپنے وقت پر آ جاتے ہیں، اسی طرح ذی الحجہ اپنے وقت پر آگیا تھا۔ جس کو آپ نے الزمان قد استدار کھیتا سے تعبیر فرمایا ہے۔

منہا اربعۃ حرم ثلاث متوالیات ذوالقعدہ وذی الحجۃ والمحرم
وراجب شہرمضربین جمادی وشعبان۔

بالاتفاق علماء کے اشہر حرم یہی چار ہیں البتہ اسکو شمار کرنے میں اختلاف ہو گیا ہے علماء مدینہ اور جمہور علماء کے یہاں اس کی ترتیب اسی حدیث کے مطابق ہے ذوقعدہ، ذوالحجہ، محرم، رجب ہیں، جس کی وجہ سے ذوقعدہ ذی الحجہ ایک سال میں اور محرم و رجب دوسرے سال میں ہوں گے اور علماء کوفہ کے یہاں محرم، رجب، ذوقعدہ و ذوالحجہ

کی ترتیب ہے جس سے سب ایک سال میں شمار ہوں گے۔
رجب شہر مضر بن جہاد و شعبان کہنے کی وجہ یہ ہے کہ رجب کے نام میں قبیلہ مضر
و ربیعہ کا اختلاف تھا۔ قبیلہ ربیعہ کے لوگ رجب رمضان کو کہتے تھے اور قبیلہ مضر کے لوگ
موجودہ رجب جو جہاد و شعبان کے درمیان واقع ہے اس پر اطلاق کرتے تھے۔ اس لئے
اس کی تعیین کیلئے نبی علیہ السلام نے رجب مضر اور بن جہاد و شعبان کی قید لگائی ہے
دوسری وجہ۔ دوسرے قبائل کے لوگوں کی بہ نسبت مضر کے لوگ رجب کی زیادہ تعظیم اور اس
کا احترام کرتے تھے اس لئے رجب کی نسبت قبیلہ مضر کی طرف کر دی گئی۔

فَانْ دِمَاءَكُمْ وَاَمْوَالَكُمْ وَاَعْرَاضَكُمْ حَرَمٌ عَلَيْكُمْ كَحَرَمَةِ يَوْمِ مَكْمُ هَذَا
فِي بَلَدِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا۔ آپ نے اسی شہر، اسی بلد، اسی یوم، اسی
کا سوال لوگوں کو متوجہ کرنے کیلئے کہا تھا تاکہ آنے والی بات دل و دماغ میں نقش
ہو جائے۔ لوگوں کی جان و مال و عزت و آبرو اس دن جو اس ماہ میں اس بلد حرام
میں واقع ہے تشبیہ دینا اس لئے تھا کہ انکی حرمت ان کے دل پر نقش تھی اور معروف
و مشہور تھی اور جان و مال و عزت و آبرو کا احترام ان کے قلوب میں نہیں تھا۔ اس
لئے آپ نے اس سے تشبیہ دیا ہے۔

لَا يَضُرُّ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ

کسی روایت میں کفار ہے۔

ابن عون عن ابن سیرین کی روایت میں ثم انكفأ الی كبشین املحین
فذبهما والی جزیعۃ من الغنم فقتلھا۔
جزیعۃ مصغر بھی پڑھا گیا ہے، اور مبکر جزیعۃ، فعیلۃ بمعنی مفعولہ کے۔ مصغر کی صورت
میں جزعہ بکسر الجیم کی تصغیر ہے؛ القلیل من الشئ، اور مبکر کی صورت میں القطعۃ کے
معنی میں ہے۔

ابن سیرین کے تلامذہ میں سے صرف ابن عون اس زیادتی کو نقل کرتے ہیں۔
امام مسلم نے ایوب و قرہ عن ابن سیرین عن ابی بکرہ کی حدیث اس باب میں نقل کی
اس میں یہ زیادتی نہیں ہے بلکہ کتاب الضحایا میں ایوب و ہشام عن ابن سیرین عن

انس کی روایت میں اس زیادتی کو نقل کیا ہے۔ ابن عون نے وہم کی بنا پر اسکو ابو بکرہ کی حدیث میں داخل کر دیا ہے قال الدارقطنی قولہ ثم انکفأ الی آخر الحدیث وہم من ابن عون فیما قیل وانما رواہ ابن سیرین عن ابی بکرہ فادرجہ ابن عون مہنا فی ہذا الحدیث۔

حضرت وائل کی بیعت | ایک شخص قاتل کو پکڑ کر لایا اور کہا کہ اس نے میرے بھائی کو قتل کر دیا ہے۔ آپ نے پوچھا۔ اس پر مقتول

کے ولی نے کہا کہ اگر منکر ہو تو میں ابھی شہادت پیش کرتا ہوں۔ قاتل نے کہا کہ ہاں میں نے قتل کر دیا ہے۔ مگر واقعہ یوں ہے کہ ہم لاشی سے مار مار کر بھول کا پتا بھاڑ رہے تھے۔ اس نے مجھ کو برا بھلا کہا اور مجھ کو غصہ دلایا، میں نے کلاڑھی لیکر اس کے سر پر مار دیا جس سے وہ مر گیا۔

آپ نے فرمایا تمہارے پاس کچھ ہے جو تم اولیاء مقتول کو دیتے ہو دے سکو۔ اس نے کہا کہ بس میرے پاس میری چادر اور کلاڑھی ہے، آپ نے فرمایا کہ تمہاری قوم کے لوگ تمہاری مدد کر کے تمہاری جان بخشی کر سکتے ہیں؟ اس نے کہا کہ میری کوئی اہمیت ان کے یہاں نہیں ہے۔ آپ نے اولیاء مقتول سے کہا لے جاؤ، آپ نے فرمایا ان قتلہ فہو مثلہ۔ ایک روایت میں القاتل والمقتول فی النار، دوسری میں ان قتلہ فہو مثلہ ہے۔

ابوداؤد میں ابو ہریرہ کی حدیث میں تصریح ہے کہ قاتل نے کہا یا رسول اللہ ما اردت قتلہ تو آپ نے فرمایا اما انہ ان کان صاد قائم قتلہ دخلت النار۔ اسی طرح وائل کی روایت میں لمارد قتلہ ہے۔

قتل عمد میں اصل تو قصد ہے مگر قصداً مخفی ہے شریعت نے آلہ کو اس کے قائم مقام قرار دیا ہے، مگر یہ قضا ہے دیانۃً تو قصد ہی کا اعتبار ہے۔ اب قاتل قصد کا انکار کرتا ہے تو واقع و نفس الامر میں اگر وہ سچا ہے تو قتل عمد کا تحقق نہیں ہوا اس کو قصاص میں قتل کرنا نفس الامر کے اعتبار سے صحیح نہ ہوگا لیکن قاضی اس کا اعتبار نہیں کرے گا، وہ تو آلہ کو دیکھے گا۔ مگر اولیاء مقتول کو اس کی صداقت کا یقین ہے تو ان کو قتل کرنا دیانۃً جائز نہ ہوا، اگر قتل کریں گے تو گنہگار ہوں گے جیسا کہ

ابوداؤد کی روایت میں امانہ ان کان صا د قاشم قلتہ دخلت النار۔ اور مسلم کی روایت میں ان قلتہ فہو مشلہ ہے یعنی جیسے اس نے غیر مستحق کو قتل کیا اسی طرح اولیاء مقتول بھی بظاہر غیر مستحق کو قتل کریں گے۔

اور المعتصرین ہے کنت ایضاً من اهل النار فی الظاہر اس لئے کہ وہ واقع میں قصد نہ کرنے والا ہے اگر اولیاء مقتول کو یقین نہیں ہو رہا ہے تو انکو قتل کرنا درست ہوگا اہل نار سے نہیں ہوں گے۔ اسی طرح اس کا قول کہ میں نے قتل کا قصد نہیں کیا تھا، قاضی کے یہاں معتبر نہیں ہے۔ اس لئے وہ بھی بظاہر جہنمی ہوگا۔ المعتصر کی عبارت حسب ذیل ہے۔

وفي المعتصر ص ۳۲ اما قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان قلتہ کنت مثلاً معناه ما روی عن ابی ہریرۃ فی الحدیث من قول القتاتل یا رسول اللہ ما اردت قتلہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم للولی اما انہ ان کان صا د قاشم قلتہ دخلت النار وذلک لان البینۃ قامت علی قتل اخیه بفعل ظاہرہ العمد والمدعی علیہ کان اعلم بنفسہ انہ غیر عامد فقوله علیہ السلام کنت مثلاً یعنی انہ فی الظاہر من اهل النار فان کان صا د قافی عدم القصد فقتلہ کنت ایضاً لو انکر القتاتل بالمحدد التعمد للقتل ینبغی للولی العفو عن القصاص۔

ان قلتہ فہو مشلہ کی تاویل ————— (۱) جیسے اس نے غیر مستحق قتل کو قتل کیا، اسی طرح ولی مقتول بھی غیر مستحق کو قتل کرنے والا ہوا۔ (۲) اور امام نوویؒ نے اس کی ایک تاویل ذکر کی کہ ایک کا دوسرے پر کوئی احسان و فضل نہیں ہوگا دونوں برابر ہو گئے کہ اس نے ناحق قتل کیا تو دوسرے نے اپنا بدلہ لیا۔ امام نوویؒ نے ایک دوسری اور بھی تاویل کی کہ دونوں قاتل ہونے میں اور خواہش کی اتباع کرنے میں برابر ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ ایک کا قتل کرنا حرام دوسرے کا مباح مگر یہ تاویل اس وقت مناسب ہوتی اگر ابوداؤد کی روایت نہ ہوتی، مگر ابوداؤد کی روایت میں قاتل کا اپنے عمد و قصد سے انکار موجود ہے پھر اس روایت میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے دخلت النار ہاں ابوداؤد کی روایت پر ایک اشکال وارد ہوگا کہ قاتل کے عمد کی تصدیق ولی مقتول پر لازم نہیں ہے ہو سکتا ہے کہ ولی مقتول اسکو جھوٹا

جانتا ہو جسکی وجہ سے ولی مقتول قتل عمد کا مرتکب نہ ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل عبارت یوں ہوگی "ان کان صادقا في انكار التعمد ثم قتلته فعدلا موجبا لدخول النار في نفسه وان لم يكن موجبا لدخول لعارض وهو عدم وجوب تصديقها بناء على كونها متهمًا في انكارها وكون انكارها خلافا للظاهر" ہاں اگر ولی مقتول دل و زبان سے تصدیق کرتا ہے یا صرف زبان سے تو قضا بھی قتل کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اگر زبان سے انکار کرتا ہے مگر دل میں اسکی صداقت کا یقین ہے تو دیانۃ قتل جائز نہ ہوگا۔

القاتل والمقتول في النار۔ قاتل و مقتول دونوں کس طرح جہنم کے مستحق ہوں گے جب کہ ایک اپنا حق وصول کر رہا ہے اسلئے اس کی تاویل کی گئی کہ قاتل یعنی قصاص لینے والا بھی جہنمی ہوگا اگر مقتول جس سے قصاص لیا گیا ہو عمد کے انکار کرنے میں سچا ہو اور مقتول جس سے قصاص لیا گیا ہے وہ اپنے عمد کا انکار کرنے میں جھوٹا ہے تو وہ جہنمی ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ اس سے واقعہ مذکورہ کا قاتل ولی مقتول مراد نہیں ہے بلکہ ایسے دو مسلمان مراد ہیں جو باہم قتال کریں مگر اس کے مراد لینے کیلئے قرینہ چاہئے اور یہاں پر کوئی قرینہ نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ قاتل یعنی ولی مقتول قصاص لینے کی وجہ سے جہنمی نہیں ہوا بلکہ کسی اور وجہ سے جسکو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام جانتے تھے یا آپ کو ناراض کرنیکی وجہ سے، اور المعتصر ص ۳۳ میں ہے کہ اس حملہ کے صحیح ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے اسلئے کہ قاتل اگر عامد ہے تو قصاص ولی مقتول کا حق ہے تو وہ کیسے جہنم میں ہوگا۔ اور اسی طرح اگر قاتل عامد نہیں ہے تو وہ کیونکر جہنمی ہوگا۔ یہ روایت بالمعنی کیوجہ سے غلطی ہوئی۔ اس نے ان قتلۃ کان مثلہ کا یہ مفہوم سمجھا اور اس کے مطابق روایت کر دیا۔ اسلئے اکثر علماء روایت بالمعنی کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔

ان قتلۃ فهو مثلہ والقاتل والمقتول في النار ان کان صادقا ثم قتلته دخلت النار۔ یہ سب الفاظ اس کے ایک ظاہری معنی ہیں قصاص لینے والا بھی مثل قاتل کے گنہگار ہے، اور دوسرا معنی غیر ظاہر جبکہ تاویل کر کے اس کا

مفہوم واضح کیا جائے۔

آپ نے ایسا لفظ بطور تعریف فرمایا تاکہ ولی مقتول اسکو معاف کر دے۔ اس طرح کے اغراض کے لئے تعریف و توریہ صحیح ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ۔ مفتی اگر مستفتی سے تعریف و توریہ کرنے میں مصلحت دیکھتا ہو تو تعریف و توریہ کر لینا چاہئے تاکہ مقصد بھی حاصل ہو جائے اور جھوٹ بھی نہ ہو۔ جیسے قتل کا ارادہ کرنے والے کے جواب میں ابن عباسؓ کا فرمانا لا توبۃ للقاتل اسی طرح روزہ کی حالت میں کوئی غیبت کے متعلق دریافت کرے تو کہہ دینا کہ الغیبة تفطر الصیام۔

اماتریدان یبوء باثمک واثم صاحبک۔ اگر صاحبک سے مراد مقتول ہو۔ اگر تم نے قتل کر دیا تو تم نے اپنا حق اس طرح مقتول کا حق وصول کر لیا ہے اور معاف کر دینے سے تمہارا اور تمہارے مقتول کا گناہ معاف ہو جائے گا۔ اب یہ مسئلہ مبہنی ہو گا اس بات پر کہ قتل سے قاتل پر تین حق متعلق ہوتا ہے (۱) اللہ کا حق۔ (۲) وارث کا حق (۳) مقتول کا حق۔ اور قصاص میں قتل سے وارث اور مقتول کا حق وصول ہو گیا۔ رہا خدا کا حق تو الحدود و کفارة کے قاعدہ سے خدا کا حق بھی وصول ہو گیا اور اگر وارث کے قصاص سے مقتول کا وصول نہیں ہوتا ہے تو آخرت میں اس کا حق باقی رہا۔ اگر اس نے توبہ کر لی ہے تو خدا اس کی طرف سے متکفل ہو کر اس کو اس کا عوض دے گا جیسے کہ کوئی کافر مسلمان کو شہید کر دے پھر مسلمان ہو تو ان الاسلام یدم ما کان قبلہ کیوجہ سے اس کے حق کا خود خدا متکفل ہو گا اگر توبہ نہیں کیا ہے تو بقدر اس کے حق کے اس کا گناہ اس کے سر لگا دیا جائیگا۔

اور اگر اثم صاحبک میں قاتل مراد ہے تو اس وقت اسکی توجیہ ہوگی کہ قاتل ہی قصاص کیلئے اپنے آپ کو حوالے کر دیا ہے اور الحدود و کفارة کیوجہ سے اس کا گناہ معاف ہوا۔ اور تم معاف کر دو تو تمہارے گناہ بھی معاف ہو جائیں گے۔



باب دیکۃ الجنین

حدیث ابو ہریرہ وغیرہ بن شعبہ | قبیلہ نذیل کی دو عورتیں جو بام سوکن تھیں
اور حمل بن مالک بن نابغہ کی —

بیویاں تھیں۔ ایک کا نام ملیکہ، دوسرے کا نام ام غطیف تھا۔ ابو داؤد میں ابن عباس
کی روایت میں ہے دمت احدہما علی الاخری ا قتلت المرأتان۔ ضربت
امراة ضرتھا بجمود فسطا، بعض روایات میں فرمت احدہما الاخری
بحجر کسی میں بمسطح ہے تو کسی میں ہے ان امرأۃ خذفت امرأۃ اخری
بتمر سے مارا، ٹھیکرے سے مارا۔ ممکن ہے سب کو باری باری استعمال کیا ہو یا ایک کو
صحیح قرار دیا جائے باقی کو راوی کا وہم قرار دیا جائے۔

بغرة عبد اوامة۔ غرہ کا اطلاق چہرہ کی سفیدی پر ہوتا ہے پھر جزر بول کر
کل انسان مراد لیا گیا۔ بغرة عبد اوامة اضافت کے ساتھ پڑھا جائے یا تنوین
کے ساتھ اور عبد اوامة بدل ہو۔ اس عورت کے مارنے سے دوسری عورت کا
حل ساقط ہو گیا۔

اگر جنین زندہ تھا پھر مر ہے تو اتفاق ائمہ اربعہ دیت واجب ہے۔ اگر مردہ ساقط
ہو تو غرہ معنی عبد یا امۃ دینا ہو گا۔ اور غرہ کی یہ تفسیر نبی علیہ السلام سے منقول ہے
اسلے بالاتفاق علماء کے عبد یا امۃ کے ادا کرنے سے ادائیگی ہو جائے گی۔ ویسے
فقہاء کے یہاں اس سے مراد دیت کا بیشواں حصہ ہے۔

فقتلھا وما فی بطنھا یعنی عورت بھی مر گئی اور اسقاط بھی ہوا مگر دوسری
روایت میں ہے ان المرأة التي قضے علیہا بالغرة توفیت جس سے معلوم
ہوتا ہے جنایت کرنے والی ضاربہ عورت کا انتقال ہوا۔ امام نووی نے تاویل کرتے
ہوئے کہا کہ علیہا کو معنی میں لہلہ کے لیا جائے تاکہ دونوں روایت میں مطابقت
ہو جائے مگر اس کا بھی احتمال ہے کہ ضاربہ بھی کسی وجہ سے مر گئی ہو۔ جس کا تذکرہ
اس روایت میں ہے اور مضر وہ بھی مر گئی ہو جس کا تذکرہ دوسری روایت میں ہے۔
وقضی بدیۃ المرأة علی عاقلتها۔ ان تمام روایات میں یہی ہے کہ

چاہتے تو اس کا بیان ہے کہ دیت میں تو تمام عصبات شریک ہوں گے اور وراثت میں اس کے قاعدے کے مطابق غسل ہوگا۔

فقال حمل بن النابغة اهل میں حمل ابن مالک ابن نابغة ہے، دادا کی طرف نسبت کر دیا ہے کیف اعظم اس جملہ کا قاتل ان احادیث میں حمل ہے جو عورت کا شوہر تھا یہ ضاربہ کے عصبات سے تھا، بعض روایات میں ہے کہ اس کا قاتل ضاربہ کا بھائی علاء بن مسروح تھا۔

اسجع کسجع الاعراب۔ اس نے فی البدیہہ امر حق کو باطل کر نیکے لئے سجع و فاصلہ والے جملہ کو استعمال کیا۔ اسلئے آپ نے من اخوان الکھان کہا اور اس پر انکار کیا اور اعراض فرمایا اور اس کا جواب نہیں دیا۔ بخلاف آپ بعض مرتبہ اس طرح کا جملہ صادر ہوا ہے تو اسی کے ذریعے امر حق کو دلنشین کرتا تھا۔ اسلئے وہ پسندیدہ ہوگا ملص واملص دونوں ہم معنی ہیں: بچے کا قبل از وقت باہر جانا۔ ملاص جنین جو باہر آ گیا ہے۔ قال ابو داؤد بلغنی عن ابی عبیدہ انما سمی الملائان المرأة تزلقہ قبل وقت الولادة وکذلک کل مازلق من الید وغیرہ فقد ملص۔

نظریۃ العقاب فی الاسلام

سزا کی حقیقت مفاد عامہ کے پیش نظر کسی شرعی حکم کی خلاف ورزی پر مجرم کو جو بدلہ دیا جاتا ہے وہ سزا ہے۔

سزا کا مقصد فتنہ و فساد کا خاتمہ، ضلالت و گمراہی اور معصیت سے تحفظ اور اطاعت پر آمادگی۔

سزا کے اصول و ضوابط جب سزا کا مقصد افراد کی اصلاح جماعت و نظام کا تحفظ ہے تو اس کے لئے ایسے ضوابط و اصول ضروری ہیں جو اس

مقصد کی برآوری میں معین و مددگار ثابت ہوں۔

مثلاً۔ ۱۔ کسی بھی جرم کی سزا ایسی ہونی چاہیے کہ جان بوجھ کر انسان اس جرم کے ارتکاب کی ہمت نہ کرے اور اگر کر گذرے تو آئندہ اسکی جرأت نہ ہو اور دوسروں کیلئے بھی باعث عبرت ہو۔

۲۔ سزا کی مقدار میں مفاد عامہ کی رعایت ہو اور اسکے تقاضے مطابق سزائیں تشدید یا تخفیف ہو کہ اگر جماعتی تحفظ مجرم کا خاتمہ کئے بغیر ناممکن ہو تو سزا بر موت یا حبس دوام ہے، تا آنکہ مجرم توبہ کر لے یا اپنے حالات بدل لے۔ اسی طرح سزا کا مقصد مجرم کی اصلاح ہے اس کے انتقام لینا نہیں، جیسے باپ بیٹے کو سزائیں کرنا ہے یا طبیب مریض کے علاج و معالجہ میں اس پہلو کو کبھی بھی نظر انداز نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ مجرم کی شخصیت کے لحاظ سے تادیب و تنبیہ میں فرق ہوتا ہے جس سے باعزت و با حیثیت افراد اور بے حیثیت و حقیر افراد کی تادیب میں اس کا خیال کھانہ ہوگا اصل مقصد زجر و توبیخ ہے تاکہ آئندہ باز رہے۔ اس لئے کسی کے لئے ڈانٹ ڈپٹ کافی ہوتی ہے اور کسی کے لئے طمانچہ و مار پیٹ تو کسی کے لئے قید و بند کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔

سزا شرعی نقطہ نظر سے

۱۔ معاشرے سے جرائم کا صفایا
۲۔ مجرم کی حیثیت کو مد نظر رکھنا۔ بظاہر ان دونوں اصولوں میں تضاد ہے۔ اس لئے کہ اگر ایک کو ملحوظ رکھیں تو دوسرے کو صرف نظر کرنا ہوگا۔ جرائم کا صفایا کرنا ہے تو مجرم کی حیثیت کو مد نظر نہیں رکھ سکتے۔

اسی طرح اگر مجرم کی حیثیت ملحوظ رہے تو جرائم کا صفایا ممکن نہیں، لیکن شرعی نقطہ نظر میں ان دونوں اصولوں کو اس طرح ضم کر دیا گیا ہے کہ تحفظ عامہ کا اصول تمام سزائوں میں علی الاطلاق ملحوظ ہے یعنی سزائوں کا معیار یہ رکھا گیا ہے کہ مجرم کی زجر و توبیخ اور دوسروں کے لئے عبرت ہو لیکن جن جرائم کی زد براہ راست معاشرہ پر پڑتی ہے ان میں مجرم کی شخصیت کا خیال نہیں رکھا گیا ہے مگر جہاں معاشرہ اور جماعت زد میں نہیں آتے ان میں مجرم کی شخصیت اس کے اخلاق و کردار کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

جرائم کی اقسام | ان دو بظاہر متضاد اصولوں پر شرعی نقطہ نظر کے مبنی ہونے کی وجہ سے شریعت نے دونوں اصولوں کا دائرہ اثر متعین کر دیا ہے اور اسکے

واضح حد و خال بتا دیئے ہیں۔

۱۔ معاشرہ کو متاثر کرنے والے جرائم۔ اس کے تحت ایسے جرائم آتے ہیں جن سے معاشرہ پر کاری ضرب آتی ہے، اس طرح کے جرائم کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول حدود کے جرائم جو سب سے

چوری، اگر زنی، زنا، قذف، شرب خمر، رذہ، بغاوت۔ شریعت نے ان جرائم کی سزائیں خود معین کر دی ہیں اس میں حاکم و قاضی کو کمی و بیشی کا کوئی حق نہیں ہے، اس میں مجرم کی شخصیت کا کوئی لحاظ نہیں ہے بلکہ معاشرہ و جماعت کے مفادات کو مد نظر رکھا گیا ہے اسلئے کہ یہ اتنے سنگین جرائم ہیں کہ ان میں ذرا بھی ڈھیل معاشرہ کو تباہی کے گڈھے پر کھڑا کر دے گی۔ لہذا اگر ان میں شخصی مفاد کو قربان کر دیا گیا ہے تو کوئی حیرت کی بات نہیں، بلکہ خیریت تو جب ہوتی جبکہ معاشرہ کے مفاد کو قربان کیا گیا ہوتا۔

قسم دوم۔ قصاص و دیت کے جرائم۔ شریعت نے ان جرائم کی سزائیں معین کر دی ہیں۔ ان سزاؤں کو قاضی و حاکم رد و بدل نہیں کر سکتا اور نہ ہی معاف کر سکتا ہے، البتہ اگر مظلوم یا اس کا ولی معاف کرنا چاہے تو شریعت نے اس کو یہ حق دیا ہے۔ اس لئے کہ اس کی زد براہ راست اسی پر پڑتی ہے معاشرہ کا نقصان تو اسی کے واسطے سے ہے۔ لہذا اگر وہ اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہے تو کوئی اس کا ہاتھ نہیں پکڑ سکتا ہے کیونکہ جب اس نے بالکل معاف کر دیا تو اس کا مطلب ہے کہ آپسی رنجش و عداوت کو دفن کر دیا ہے، اسی طرح اگر دیت پر راضی ہو گیا تو اس نے مادی منفعت کو ترجیح دی اور اس میں شرعاً کوئی قباحت بھی نہیں ہے۔

۲۔ وہ جرائم جس سے معاشرہ پر کاری ضرب نہیں پڑتی ہے۔ یہ جرائم اتنے سنگین نہیں ہیں اسلئے شریعت نے قاضی کو سزا کے انتخاب کا اختیار دیا ہے کہ وہ مجرم کی شخصیت، جرم کے حالات، سزا کی مقدار کو مد نظر رکھے۔

شریعت نے قسم اول کی سزاؤں کو سخت رکھا اسلئے ان کی زد براہ راست معاشرہ پر پڑتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ زد کس طرح سے پڑتی ہے؟ اس کی نوعیت کیا ہے؟ ذیل کی سطور میں ہم اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔

مختلف اصول و نظریات کی حامل دنیا کی تمام قوموں کا ایک نظام زندگی ہے جس کے عموماً چار ستون ہوتے ہیں (۱) خاندانی نظام (۲) شخصی ملکیت کا نظام (۳) معاشرتی نظام (۴) حکومتی نظام

خاندانی نظام | مرد و زن کا وجود تو والد و تناسل کی صلاحیت اولاد کی کفالت ان سب کا فطری تقاضا ہے کہ ہر آدمی کی بیوی متعین ہو، تاکہ اس سے پیدا ہونے والے بچے اس مرد کی طرف منسوب ہوں اور اس کے لئے خاندانی نظام ضروری ہے، پھر یہی خاندانی نظام معاشرتی نظام کا ڈھانچہ ہے کہ اس کے بغیر اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔

شخصی ملکیت کا نظام | ہر انسان کو اپنی اولاد اور خاندان کی ضروریات کو پوری کرنے کے لئے کھانے پینے اور کپڑے اور مکان

اور ذرائع آمدنی ضروری ہیں اور ہر ایک کے پاس یہ تمام چیزیں اپنی ہونی چاہئیں اس کے لئے شخصی ملکیت کا نظام ضروری ہے۔

مُعاشرتی نظام | مذکورہ بالا دونوں نظاموں کی رُو سے اپنی حیثیت، اپنی آزادی اور اپنی روایت خاندان اور اپنے اپنے سرمایہ کے تحفظ کا حق ہونا چاہیے۔ لیکن

انسان یہ سارے کام خود نہیں کر سکتا ہے اس میں ایک دوسرے کے تعاون کی ضرورت ہوگی، یہیں سے معاشرتی نظام کا وجود شروع ہوتا ہے۔

حکومتی نظام | معاشرتی نظام ایک اجتماعی نظام ہے جس میں ہر فرد کی ذمہ داریوں اور حقوق کی نشاندہی ضروری ہوتی ہے۔ اس اجتماعی نظام اور ہر فرد کے حقوق اور امن امان

کے تحفظ کے لئے ایک حکومتی نظام بھی ضروری ہے۔ یہی چار بنیادی نظام ہیں جن پر نظامِ زندگی قائم ہے، ان میں سے کسی پر پڑنے والی زد براہِ راست معاشرہ پر پڑے گی۔ جن جرائم سے ان نظاموں پر زد پڑتی ہے شرعی جائزہ کے مطابق حدود کے جرائم اور قصاص و دیت کے جرائم میں اگر زنا کی چھوٹ دیدی جائے تو خاندانی نظام مفلوج ہو جائیگا، نسب ختم ہو جائیگا اور جس کا جس سے جی چاہیگا آدمی اپنا نسب جوڑے گا، طاقت کی حکمرانی ہوگی، والدین اور اولاد دونوں کے لئے مصیبت ہوگی۔ چوری کی اجازت سے شخصی ملکیت کا نظام متاثر ہوگا جو جس کا مال چاہے گا چھین لے گا، طاقتور دندناتے پھریں گے کمزور بھوکے مرجائیں گے۔

قذاف | اس سے خاندانی نظام متاثر ہوتا ہے، عزت و ناموس پر آپخ آنے اور نسب مشکوک ہونے کے بعد پورے خاندان سے اعتماد اٹھ جاتا ہے اور نتیجتاً پوری جماعت بے اُبر و بے حیثیت ہو کے رہ جاتی ہے۔

ڈاکہ | ڈاکہ میں اگر مال لوٹا گیا ہو تو شخصی ملکیت کا نظام اور اگر اس کے ساتھ قتل بھی ہو تو اس کی زد افراد کی زندگی پر بھی پڑتی ہے۔ اگر صرف خوف و ہراس پیدا ہو تب بھی امن و امان غارت ہو جائے گا۔ ڈاکہ بہر صورت اجتماعی اور حکومتی دونوں نظاموں کے لئے سم قاتل ہے جہاں انسان کی زندگی اور مال و دولت ہر وقت خطرہ میں ہو اس معاشرہ کی شیرازہ بندی ممکن نہیں۔

ارتداد اس سے معاشرتی نظام ڈائنامیٹ ہو جائے گا۔ کیونکہ اسلامی معاشرہ کا معاشرتی نظام اسلام ہے اس سے بغاوت اور تشکیک سے وہ باقی نہیں رہ سکتا۔

بغاوت اس سے نظام حکومت پر زد پڑتی ہے، اس لئے کہ اس کا مقصد حکام کی خلاف ورزی نظام حکومت یا حکام کی تبدیلی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے اختلاف و انتشار کو ہوا ملے گی، اقتدار کی رسہ کشی میں امن و نظام غارت ہو جائے گا جماعتی شیرازہ منتشر ہوگا۔

جرائم قصاص و دیت ان جرائم سے افرادی زندگی کے ساتھ اجتماعی و حکومتی نظام پر بھی زد پڑتی ہے کیونکہ اس سے جانی و جسمانی نقصان ہوتا ہے اگر اس کی اجازت دی گئی تو کوئی بھی خود کو محفوظ نہیں تصور کرے گا، کاروبار زندگی ٹھپ پڑ جائے گا اور ہر شخص اپنا تحفظ خود کرنے پر مجبور ہوگا پھر طاقت کی حکمرانی ہوگی اور کمزور و بکیں اس چکی میں پس کر رہ جائیں گے۔

شراب نوشی صحت کو تباہ کرتی ہے، مال کے ضیاع و بالآخر اقتصادی بربادی تک لے جاتی ہے اس سے اخلاق کا احساس کمزور پڑ جاتا ہے، پھر قتل و چوری، عصمت دری اور ڈاکہ کا ارتکاب آسان ہو جاتا ہے، جس سے پوری جماعت متاثر ہوتی ہے

یوں تو سبھی جرائم سے معاشرہ پر کسی نہ کسی طرح زد پڑتی ہے لیکن مذکورہ بالا جرائم ان سے تو معاشرتی ڈھانچہ براہ راست بے حد متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے شریعت نے مجرم کی شخصیت کو مد نظر رکھے بغیر نہایت عبرت ناک سزائیں متعین کیں اور دوسرے جرائم چونکہ اس قدر سنگین نہیں اس لئے ان کی سزاؤں میں اتنی شدت نہیں ان میں مجرم کی شخصیت کی بھی رعایت کی گئی ہے۔

اس کے علاوہ جرائم کے ظہور کے اعتبار سے حدود و قصاص و دیت کے جرائم سب سے زیادہ وقوع پذیر ہیں۔ اگر معاشرہ سے ان کا صفایا کر دیا جائے تو لوگ جرائم کا نام بھول جائیں گے۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر ان جرائم کو فہرست سے الگ کر دیا جائے تو بہت معمولی قسم

کے جرائم رہ جاتے ہیں جن سے امن عامہ نظام اور اخلاق پر کوئی خاص زد نہیں پڑتی ہے اور جس معاشرہ میں یہ تینوں چیزیں محفوظ ہوں تو اس کی تعمیر و ترقی میں کوئی چیز رکاوٹ نہیں رہ جاتی ہے۔ اسلامی شریعت کا یہی وہ امتیاز ہے کہ اس نے حقیقت پسندانہ طور پر حقیقی صورت حال کو مد نظر رکھ کر دونوں طرح کے جرائم کی مناسب سزا مقرر کی، مفاد عامہ اور مجرم کی شخصیت دونوں کو اپنی اپنی جگہ پر ملحوظ رکھا۔

شادی شدہ زانی کی سزا سنگسار کرنا | اسلامی شریعت کا مدار تقویٰ و طہارت و تحفظ عزت و ناموس و نسب پر ہے۔

اسی وجہ سے جنسی جذبات پر قابو نہ پانے والے کے لئے شادی کرنا واجب قرار دیا اور زنا کے ارتکاب پر سو کوڑے کی سزا مقرر کی، اور ضرورت پر بشرط عدل و مساوات ایک سے زائد شادی کرنے کی اجازت دی۔ ضرورت پر طلاق دینے کا بھی اختیار دیا۔ شوہر کی طویل غیر حاضری، مخصوص قسم کے امراض اور تنگدستی کی بنیاد پر عورت کو طلاق طلب کرنے کی اجازت دی۔ غرضیکہ تمام جائز و حلال طریقے دونوں کے لئے متعین کر دیے۔ اس لئے شادی کے بعد انسان کو بدکاری کا خیال ختم کر دینا چاہیے۔ لیکن اگر کوئی اس صورت میں بھی حرام کاری پر اتر آتا ہے تو معلوم ہو گا کہ اس کے اندر شہوت رانی اور بدکاری کا جذبہ زندہ ہے لہذا اس کی سزا قدرے سخت ہونی چاہیے کہ اس کی سنگینی کا تصور ہی گناہ و بدکاری کے خیال کو ختم کر دے۔ یہ کہنا غلط ہے کہ جسم ضرورت سے زیادہ سخت سزا ہے۔ کیونکہ عام انسان اپنی بہن و بیٹی کو زنا کرتے ہوئے نہیں دیکھ سکتا ہے اگر اس کا بس چلے تو قتل کرنے سے دریغ نہ کرے، ہم آئے دن دیکھتے ہیں کہ بدکاری کرنے والوں کو زندہ جلا کر اور جسم کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے مار ڈالتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ زانی کو عام انسان بھی زندہ نہیں رہنے دیتے۔ یہی واقعی صورت حال ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اگر شریعت نے اس کی سزا رجم رکھی تو کونسا عذاب عظیم مسلط کر دیا۔ لوگ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے کر مجرم کے ساتھ جو گھناؤنا سلوک کرتے ہیں رجم میں یہ بات نہیں ہے۔ رجم تو قتل کرنے کا ایک طریقہ ہے جس طرح سولی دینا، زہر دینا، بجلی کا جھٹکا، گولی مارنا۔ اور قتل کی سزا دوسرے انسانی قوانین میں موجود ہے۔ سنگسار کرنے میں روح دیر سے نکلتی ہو اور گولی مارنے سے روح فوراً نکلتی ہو یہ کوئی ضروری امر نہیں ہے بلکہ پتھر بھی اگر ناقابل برداشت جگہ پر لگ جائے تو جان

نکلنے میں دیر نہیں لگتی۔ ادھر تجربات شاید ہیں کہ پھانسی کے پھندے سے فوراً یا مطلوبہ مجلت کے ساتھ جان نہیں نکلتی۔ پھر مرنے سے انسان کم لیکن اس کی تکلیف سے زیادہ ڈرتا ہے اور شریعت کا مقصد بھی یہی ہے۔ اسلئے کہ شریعت نے اپنی سزاؤں میں انسانی نفسیات کو مد نظر رکھا ہے۔ امید و بیم انسان کی سرشت میں داخل ہے وہ کسی کام کو کرنے یا چھوڑنے میں اس کے نفع و نقصان کو دیکھ کر قدم اٹھاتا ہے۔ مثلاً انسان چلتی ٹرین سے چھلانگ لگانے سے گریز کرتا ہے خواہ اسے کتنا ہی نفع نظر آئے، اس لئے کہ اسے یقین ہے کہ موت کے منہ میں جا رہا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کوئی اہم مفاد ہو تو بس وغیرہ سے کوڑ جانے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ بہر کیف اگر فائدہ زیادہ نقصان کم ہو تو کر گزرتا ہے ورنہ گریز کرتا ہے، اچھا عمل ہو کہ بُرا، حلال ہو کہ حرام ہر جگہ یہ انسان سرشت سرگرم عمل ہے۔ سزاؤں کا بھی یہی حال ہے، اگر سخت ہوں گی تو انسان ان جرائم کے تصور ہی سے پھر اٹیگا ورنہ بے تکلف کر گزرے گا۔

اصل میں انسانوں کے خود ساختہ قوانین اس کو قانون کی منصفانہ بنیاد حاصل نہیں ہے۔ ماہرین قانون صدیوں سے اسے تلاش کر رہے ہیں مگر اب تک اسے حاصل نہ کر سکے۔ یہ اس لئے نہیں ہے کہ ابھی تلاش نامکمل ہے بلکہ تلاش بسیار کے باوجود اس کا حاصل نہ ہونا اس بات کا ثبوت ہے کہ اسے انسان حاصل ہی نہیں کر سکتا۔ زنا ناجائز اولاد کے مسائل پیدا کرتا ہے، رشتہ رنکاح کو کمزور کرتا ہے اور سطحی لذتیت کا ذہن پیدا کرتا ہے اور چوری و خیانت کی تربیت کرتا ہے اور قتل و ڈاکہ کو فروغ دیتا ہے اور سارے سماج کے دل و دماغ کو گندہ کر دیتا ہے، مگر ان ماہرین قوانین کی سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کو جرم کیسے قرار دیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی قانون میں زنا اصلاً جرم نہیں ہے۔ جرم اس وقت بنتا ہے جب طرفین میں سے کسی ایک نے جبر و اکراہ کیا ہو۔ رضامندی کی شکل میں قانون زنا کا محافظ بن جاتا ہے۔ اگر تیسرا شخص مداخلت کرتا ہے تو اُلٹا وہی مجرم بن جاتا ہے۔

چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا | چور کو مال چاہیے، خواہ کسی سے چرائے، پھر جو مال چلا گیا اس کی وجہ سے انسان کو زیادہ فکر بقیہ مال

کے تحفظ کی ہوتی ہے، بلکہ پورا معاشرہ اپنے سرمایہ کے تحفظ کی فکر کرنے لگتا ہے۔

اس کی سزا میں شریعت نے چور کی نفسانیت کو ملحوظ رکھا ہے۔ چور یہ چاہتا ہے کہ دوسروں کی خون پسینہ کی کمانی ہڑپ کر لے، بغیر کسی محنت و مشقت کے دولت والا بن جائے، محنت مزدوری کی فکر ختم ہو جائے، مستقبل اپنے ہاتھ میں آجائے۔ شریعت نے قطعید کے ذریعہ اس کا علاج بالصد کیا ہے، تاکہ اس کو روزی رولی کی فکر مزید دامن گیر ہو، پھر ہاتھ نہ ہونے کی وجہ سے اس کو اپنا مستقبل تاریک نظر آئے، لہذا اگر اس نے سابقہ جذبات سے شکست کھا کر چوری کر بھی لی تو اُنڈہ کے لئے اس کا تصور ہی اس کے رونگٹے کھڑے کر دے گا۔

دُنیا میں اُج تک اتنا مناسب اور کامیاب نظام سزا نہیں پایا گیا، جہاں اور جب بھی اس کا نفاذ ہوا ہے گہوارہ امن و سکون بن گیا ہے، دُورِ حاضر میں سعودیہ عرب اس کی زندہ مثال ہے، جہاں دن دھاڑے لوٹ مار ہوتی تھی جان و مال کچھ بھی محفوظ نہیں تھا، لیکن اس سزا کے نفاذ کے بعد دیکھتے ہی دیکھتے لوٹ مار کا یہ بازار پوری دُنیا کے لئے امن و امان اور سکون کا نمونہ بن گیا۔

خود ساختہ قوانین میں چوری کی سزا قید ہے، لیکن نفسیاتی طور پر چور کو باز رکھنے میں یہ بُری طرح ناکام ہے، زیادہ سے زیادہ دُورانِ قید محنت مزدوری نہیں کر سکتا، پھر اس میں اس کی ضرورت ہی کیا ہے، جیل میں اس کی ساری ضروریات کا نظم رہتا ہے، لیکن جیل سے نکلنے کے بعد شیر بنا پھرتا ہے، رفتہ رفتہ پاک باز بن جاتا ہے، دولت بھی ہاتھ آگئی اور کچھ گیا بھی نہیں۔

باعث حیرت یہ ہے کہ انسانی حقوق اور تمدن کے نام لیوا اسلامی سزا کو سخت کہتے ہیں کیا چاہتے ہیں کہ ہر وقت لوگوں پر خوف و ہراس طاری رہے اور چور کو انعام دیا جائے کہ وہ لوگوں کی خون پسینہ کی کمانی کھاتا رہے؟ پھر کیا قانون کی رُوسے چور کو جیل کی کوکھڑی میں طائرِ قفس کی طرح بے بس دے کس نہیں رکھا جاتا ہے؟ جیل میں چوروں سے سخت سے سخت کام نہیں لیا جاتا ہے، بلکہ ان کو کبھی پھانسی بھی دی جاتی ہے، لیکن ان کی انسانی غیرت بیدار نہیں ہوتی۔ شریعت نے تو اس کا صرف ایک عضو ختم کیا اور پھر اس کو اپنے اہل و عیال میں چھوڑ دیا کہ آزادی سے کمائے کھائے، ادنیٰ عقل و بصیرت رکھنے والا بھی دونوں سزاؤں میں بہتر کون ہے؟ آسان فیصلہ کر سکتا ہے کہ احکامِ شریعت میں تشدد و سختی نہیں ہے۔

قتل کی سزا قصاص و دیت

اس جرم کا براہ راست اثر افراد پر پڑتا ہے اسلئے کہ قاتل اور اسی طرح اولیاء مقتول شخص معین کے قتل کی تاک میں رہتے ہیں، ہر کس و ناکس پر ہاتھ نہیں اٹھاتے، معاشرہ کا نقصان انہی کے واسطے سے ہے، اس لئے شریعت نے مظلوم اور اس کے ولی کو حق دیا ہے، جس کی بناء پر اگر وہ اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہے تو اس کو کوئی روک نہیں سکتا، کیونکہ جب اس نے بالکلیہ معاف کر دیا تو اس کا مطلب یہ کہ آپسی رنجش و عداوت کو دفن کر دیا، اس طرح اگر دیت پر راضی ہو گیا تو اس نے منفعت کو ترجیح دی۔

سزائے میں شرعی اور غیر شرعی دونوں نقطہ نظر تجربات کی روشنی میں

دونوں کا مقصد جرم و جبرائیم کا صفایا کرنا ہے، دونوں نے مختلف طرح کے وسائل و ذرائع کا استعمال کیا، غیر شرعی نظریات کے حامل قوانین

مرض کا علاج ثابت نہیں ہوئے، کیونکہ ان میں یا تو صرف جرم پر نظر کی گئی یا صرف مجرم کی شخصیت پر جن کی تشریح میں خود قانون سازوں کا شدید اختلاف ہے وہ آج تک کوئی ٹھوس بنیاد قائم نہ کر سکے جس پر خود ساختہ قوانین عالم قائم رہ سکے، اور بالآخر بین الاقوامی قانون سزائوں کو مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ سزائوں کے بارے میں تجربات ہی رہنا ہو سکتے ہیں اور جو قوانین جبرائیم کا سد باب کرنے میں سب سے زیادہ مفید و کارسگزار ثابت ہوں وہی مفید تر ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ خود ساختہ قوانین کی سزائیں اس سلسلہ میں بُری طرح ناکام رہیں۔

اسلامی سزائوں کے کلی و جزئی دونوں تجربے بھرپور کامیابی سے ہمکنار ہوئے سودی عرب جہاں دن دھاڑے لوٹ مار کا بازار گرم رہتا تھا، سنگین قسم کے جرائم کے بارے میں ضرب المثل بن چکا تھا، حُجاج کے ساتھ ان کے ملک کی فوجیں ان کے تحفظ کے لئے ہوتی تھیں، خود مقامی فوج ہوتی، لیکن ان تمام ٹڈی دل فوج کی آنکھوں کے سامنے جرائم پیشہ گروہ اپنا کام کر جاتے، اور ایسے سنگین قسم کے جرائم ہوتے کہ آدمی کُسن کر تصدیق نہ کر سکیں۔ لیکن لوٹ مار و قتل و غارت گردی کی یہ جہنم اسلامی سزائوں کے نفاذ کے بعد دیکھتے ہی دیکھتے امن و امان سکون و بے خوفی کی جنت بن گئی۔ دنیا کا سب سے زیادہ پُر خطر علاقہ سب سے زیادہ پُر امن بن گیا۔ مقامی اور بیرونی فوجوں کا ٹڈی دل شکر جس کو انجام دینے سے قاصر رہا

اس کے لئے مٹھی بھر مقامی پولیس ہی کافی ہو گئی۔

اسلامی سزا کا جزئی تجربہ یہ کچھ ملکوں نے کیا، ان ملکوں نے صرف ایک اسلامی سزا یعنی کوڑا نافذ کیا۔ انگلینڈ نے اپنے فوجداری اور فوجی قوانین، مصر نے اپنے فوجی قوانین اور امریکہ نے قیدیوں کے جرائم میں کوڑے کو بنیادی سزا کے طور پر تسلیم کیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد تقریباً تمام ہی ملکوں نے بعض ایسے جرائم جن کی زد انتظام یا امن عامہ پر پڑتی تھی ان کی سزا کوڑا متعین کیا۔ بہر کیف عالمی طور پر یہ تسلیم کیا گیا کہ اس باب میں کوڑے سے زیادہ کوئی بھی سزا کارآمد نہیں ہے۔ اور ضمناً اس بات کا بھی اعتراف ہے کہ جرائم کا صفایا کرنے کے لئے اسلامی قوانین کی نظیر نہیں ہے۔ اسلامی نظام میں سزا کا بنیادی عنصر بدنی سزا کوڑا ہے جبکہ خود ساختہ قوانین میں سزا کا بنیادی عنصر قید و بند ہے البتہ جرائم کے اعتبار سے اس کی نوعیت و مدت میں تفاوت ہوتا ہے۔

قید و بند کی سزا میں تاثیر سزا کا فقدان ہے | سزا کا مقصد مجرم کو سبق دینا اور عبرت بنانا ہے کہ

آئندہ ارتکاب کا تصور نہ کر سکے لیکن سزائے قید میں یہ مقصد کسی طرح پورا نہیں ہوتا۔ بامشقت سزائے قید جو جیل کی سب سے سنگین سزا ہے کاٹنے والے مجرمین جیل سے نکلنے ہی دوبارہ اس جرم کو کر بیٹھتے ہیں۔ اعداد و شمار سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس طرح کے مجرم جیل سے نکلنے کے پندرہ دن سے ایک سال کے عرصہ میں پھر وہی جرم کر بیٹھتے ہیں۔ بعض مخصوص جیلوں کے نصف مجرم پانچویں سے دسویں بار وہی سزا جھگت رہے ہوتے ہیں۔ اس طرح جرائم کی روزمرہ بڑھتی ہوئی تعداد بھی اس سزا کی نااہلی کی غمازی کرتی ہے۔

سزائے قید کے منفی اثرات | ہر ملک میں مختلف درجہ کی جیلیں ہوتی ہیں جہاں ملزمان کو رکھا جاتا ہے اور اپنی وقتی و دائمی سزا کاٹتے ہیں،

جس کی وجہ سے ملکی خزانہ گراں بار ہوتا ہے، قوت پیداوار معطل ہو جاتی ہے اور خاندان کے لئے اقتصادی مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔

یہ طرمان ٹھوٹا صحت مند و صلاح کار ہوتے ہیں اس سزا سے ان کی عملی سرگرمیاں رُک جاتی ہیں، پھر ان جیلوں میں ایک خطیر ملکی سرمایہ پانی کی طرح بہا یا جاتا ہے جو کسی سے مخفی نہیں، اس کے ساتھ صلاح کار افراد کا جیلوں میں پڑے رہنے سے کاروباری زندگی کا جو نقصان ہوتا ہے

دونوں کو ملایا جائے تو اس کے منفی اثرات کا اندازہ لگانا بھی مشکل ہے۔ اسی لئے اسلامی نظام سزائے قید و بند کو بنیادی سزا نہیں قرار دیا۔ دو چار مسائل ایسے ہیں جہاں پر اس سزا کو عائد کیا گیا اور وہ بھی عارضی طور پر۔ مثلاً قدرت کے باوجود کوئی واجب نفقہ نہیں دیتا ہے تو اس واجب نفقہ کی ادائیگی پر مجبور کرنے کے لئے اس کو قید کیا جاتا ہے۔ اگر دلائل سے ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ بے بس ہے تو قید کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی اور وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ اسلامی نظام سزائے قید و بند کی بنیادی سزا ہے، جس کا جرائم کے سلسلہ باب میں حد درجہ مؤثر ہونا پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور اس کی وجہ سے مجرم کی روزمرہ کی سرگرمی بھی متاثر نہیں ہوتی ہے، کاروباری زندگی کا بھی نقصان نہیں ہوتا، اس کے خاندان کی اقتصادیات کے لئے مسئلہ نہیں پیدا ہوتا، ملکی خزانہ بھی زیر بار نہیں ہوتا۔

قید و بند کی سزا مجرمانہ ذہنیت پیدا کرتی ہے | قید و بند کی وجہ سے مجرموں کے مجرمانہ جذبات اگر مردہ ہو جاتے

اور ان کی اصلاح ہو جاتی تب تو نقصانات قابل تحمل بھی ہو سکتے تھے، لیکن یہاں تو مزید مجرمانہ ذہنیت کی تربیت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ان جیلوں میں جرائم پیشہ مجرم کسی خاص جرم کا رسیا اور اسی طرح نو آموز مجرم بلکہ نام نہاد مجرم جس کو عرف میں جرم بھی نہیں کہا جاتا ہے۔ ان جیلوں میں ہر طرح کے مجرمین ہوتے ہیں، اس ماحول میں جرائم پیشہ مجرموں کو دوسرے سادہ لوح نئے مجرمین میں جرائم کی تربیت کے لئے اچھی فضا ملتی ہے۔ آئے دن کاروبار مشاہدہ ہے کہ ایک شخص جرائم سے گھن کرتا ہے، جرائم کے نام سے اس کو کراہت محسوس ہوتی تھی ایک معمولی جرم بلکہ جس کو عرف عام میں جرم بھی نہیں کہتے، مثلاً کوئی معمولی ہتھیار رکھنے کے جرم میں جیل میں ڈال دیا جاتا ہے لیکن جب وہاں سے نکلتا ہے تو اچھے خاصے جرائم کی تربیت لے کر نکلتا ہے اور پیشہ ور مجرم بن جاتا ہے۔ اس نزاکت کو بھانپ کر اب بہت سے جج صاحبان اعتباری جرائم میں جن میں مجرمانہ جذبات ناپید ہوتے ہیں اس میں قید کی سزا سناتے ہوئے پرج کھاتے ہیں، بلکہ مجرم نے اگر پہلی دفعہ جرم کیا ہے تو بہت سے حقیقی جرائم میں بھی سزائے قید موقوف کر دیتے ہیں۔ چنانچہ قید جس کو جرائم کا شفا خانہ تصور کیا جاتا تھا اب تخریبی تعلیمات اور جرائم کا اڈا بن گیا ہے۔

قید و بند کی سزا احساسِ ذمہ داری کو ختم کر دیتی ہے | ایک طویل زمانہ تک کسی نہ کسی درجہ میں بیکاری کی زندگی

گزارنے سے قیدیوں کے اندر احساسِ ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے، چنانچہ جیلوں سے نکلنے کے بعد آل و اولاد تو دور کی بات خود ذاتی ضروریات کی تکمیل کے لئے تنگ و دو کرنے کا جذبہ ہی باقی نہیں رہتا ہے، وہ مجبوراً کوئی نہ کوئی ایسا جرم کر بیٹھتے ہیں کہ دوبارہ جیل کی سلاخوں میں بیکاری کی زندگی گزارنے کا موقع نصیب ہو جائے اور ان تمام پریشانیوں سے نجات مل جائے۔ اس لئے نہیں کہ ان کو جرائم یا اس کی سزائیں کاٹنے کا شوق ہوتا ہے۔

جرائم پیشہ عناصر کے تسلط میں اضافہ | آئے دن کا مشاہدہ ہے کہ مہیت جرم جیلوں سے نکل کر اپنے سابقہ جرائم کا سکہ چلا کر لوگوں کو

ہراساں کرتے ہیں اور ان کے مال و دولت کو ناجائز ہڑپ کرتے رہتے ہیں۔ کسی باعزت پیشہ یا حلال روزی کی انھیں فکر کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے، بلکہ اب تو ان جرائم پیشہ عناصر کا تسلط حکومت سے کہیں زیادہ سخت ہو چکا ہے، حکومت بھی بوقت ضرورت ان سے بھیک مانگتی ہے۔ الیکشن کے موقع پر ووٹ حاصل کرنے کیلئے ہر پارٹی اپنے لئے جرائم پیشہ افراد کو استعمال کرتی ہے، ہندوستان میں تو یہ ایک معمولی بات بن چکی ہے، بلکہ سبھی پارٹیاں اپنے ایسے ہی افراد کو کنڈیڈیٹ بناتی ہیں جس کے نتیجے میں نوجوانوں کا ایک بڑا طبقہ مال و منصب کے لالچ میں انہی جرائم پیشہ عناصر کی زیر تربیت پروان چڑھ رہا ہے، عزت و ذلت کا معیار ہی بالکل بدل گیا۔ جرائم جو خود مجرم اور اس کی قوم و معاشرہ کی پیشانی پر کلنک کا ٹیکہ تصور کیا جاتا تھا ہر جگہ ذلیل و بے آبرو ہوتا تھا لیکن اب باعثِ شان و شوکت اور فخر بن چکے ہیں، بڑی مضبوط گردنیں بھی اب ان کے سامنے جھکنے میں فخر محسوس کرتی ہیں اور ان کے احکام کی بجا آوری اپنی زندگی کی بقا کا ذریعہ سمجھتی ہیں۔

اخلاقی پستی اور صحت کا زوال | جرائم اور مجرموں کی تعداد روز افزوں ہے جبکہ قید خانوں میں کولی قابل ذکر اضافہ نہیں

ہوتا ہے، مجبوراً جیل حکام قیدیوں کی غیر معمولی تعداد کو ایک ہی کمرہ میں بھر دیتے ہیں جو اصولِ حفظانِ صحت کے بالکل خلاف ہوتا ہے۔ قید خانہ کو دیکھ کر انسان کے ذہن میں ماچس کے ڈبے میں اس کی تلیوں کا خیال آ جاتا ہے، ان قیدیوں میں مریض اور صحت مند سبھی ہوتے ہیں، عرصہ تک وہ اپنی جنسی خواہش پوری کرنے سے بھی قاصر ہوتے ہیں، ضروری اور ڈھنا

اور بستر بھی دستیاب نہیں ہوتا، نتیجہً وہ بُری عادتوں اور مختلف امراض کا شکار ہو کر اپنی مردانگی اور صحت اور اخلاق سب کچھ کھو بیٹھتے ہیں۔ دوسری طرف ان کی بیویاں اور بیٹیاں فاقہ کے نتیجہ میں دوسروں کے سامنے ہاتھ پھیلائے پر مجبور ہوتی ہیں اور معاشرہ کے لئے باعثِ فتنہ و فساد بن جاتی ہیں۔

جسراًم میں اضافہ | مختلف جرائم کی سزائے قید مقرر ہونے کے باوجود جسراًم کی تعداد روز افزوں ہے۔ اعداد و شمار

سے معلوم ہوتا ہے کہ آبادی کے بڑھتے ہوئے تناسب کے اعتبار سے بھی جسراًم میں غیر معمولی اضافہ ہو رہا ہے۔ اگر سزائیں مقرر ہوں تو اقتصادی پستی بھی جسراًم کو نہیں بڑھا سکتی۔ چنانچہ سعودی عرب میں جس وقت سے اسلامی قانون سزا نافذ کیا گیا اقتصادی حالت بہت بہتر نہ تھی لیکن اس کے بعد ہی سے بہت بہتر ہو گئی ہے، لہذا اقتصادی یا اجتماعی حالت یا آبادی کے اضافہ کو جسراًم کے بڑھانے کی وجہ قرار دینا غلط ہے، کیونکہ جسراًم درحقیقت مرض ہیں، اگر ان کی صحیح تشخیص اور مناسب علاج ہو جائے تو ختم ہو جائیں گے یا کم از کم ٹھنڈے پڑ جائیں گے، بصورتِ دیگر وہ ایڈز ہو کر رہ جائیں گے، جو پورے معاشرہ کا گلا گھونٹ دیں گے۔ (ملقط من التشریع الجنائی)

بابُ حَلِّ السَّرْقَةِ وَنَصَابِهَا

السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ۔

نبی علیہ السلام کی بعثت کے مقاصد میں سے ایک مقصد قرآن کی توضیح و تفسیر ہے۔ دوسروں کا مال لینا کئی طرح پر ہوتا ہے۔ چوری کے طور پر، ڈاکہ کے طور پر، اچکنے کے طور پر، خیانت، کسی گری پٹری چیز کو اٹھا لینا، غصب کر لینا، لاپرواہی اور بے احتیاطی کے طور پر لے لینا۔ اسی لئے ضروری ہوا کہ نبی علیہ السلام ان کے درمیان فرق کو واضح کریں اور ضرورت ہوئی کہ ہر ایک کی ذاتیات پر نظر کی جائے۔ جو چوری میں نہیں پائی جاتی ہے اور جس کی بنا پر عرف میں چوری دوسرے سے ممتاز ہوتی ہے۔ ڈاکہ میں ظالم مظلوم کی بہ نسبت اپنی طاقت و قوت پر اعتماد کرتا ہے اور ایسا وقت

و موقعہ تلاش کرتا ہے جہاں مسلمانوں اور جماعت و حکومت کی طرف سے مدد نہ پہنچ سکے۔ اچکنّا: اس میں لوگوں کے سامنے پھرتی سے کسی دیکھی سنی چیز کو لے لینا ہوتا ہے۔ غصب: زبان زوری و سینہ زوری سے ہوتا ہے اور اس اعتماد پر ہوتا ہے کہ مقدمہ عدالت میں نہیں جائے گا اور اس کا حال منکشف نہ ہوگا۔ گری پڑی چیز اٹھالیا۔ اس سے معکوم ہوتا ہے کہ وہ چیز حرز و حفاظت میں نہ تھی۔ خیانت میں پہلے سے کوئی شرکت یا کوئی معاملہ یا تصرف کی اجازت ہوتی ہے۔ اور لاپرواہی و بے احتیاطی کا اطلاق ادنی چیزوں میں ہوتا ہے جس کے ذریعہ مدد کرنے کا لوگوں میں رواج و دستور رہتا ہے۔ ان امور کی بنا پر نبی علیہ السلام نے سرقہ کو دوسروں سے ممتاز کرنے کیلئے سرقہ میں نصاب کی شرط لگائی۔ اس لئے کہ ادنی و گھٹیا اور اعلی چیزوں میں عرف رواج اور نرخ کے گھٹنے بڑھنے سے فرق ہوتا رہتا ہے اسلئے اس کا نصاب کا فہرہ ہی ہے۔ (حجۃ اللہ البالغۃ)

مقدار نصاب میں علماء کا اختلاف ہے | اہل ظاہر اور بعض دوسرے علماء کے یہاں سرقہ کیلئے کوئی نصاب نہیں

ہے۔ قلیل و کثیر سب میں قطع ید ہے مگر جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں شرط ہے البتہ مقدار نصاب میں اختلاف ہو گیا ہے، امام شافعیؒ کے یہاں ربع دینار ہے۔ اس سے دوسری چیزوں کو متعین کہا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر تین درہم بھی قیمت میں ربع دینار سے کم ہے تو قطع ید نہ ہوگا۔

امام مالکؒ کا مختلف قول ہے مگر مفتی بہ قول ربع دینار سے کم نہ ہو۔ اگر ذہب سے ہو اور تین درہم سے کم نہ ہو، اگر چاندی سے ہو اور دوسری اشیاء میں فضہ کا اعتبار ہوگا۔

امام احمدؒ کی بھی مختلف روایت ہے۔ ایک روایت ذہب کے ربع دینار چاندی سے تین درہم، اور ان دونوں کے غیر سے فضہ سے قیمت میں تین درہم کے برابر ہو۔

اور دوسری روایت میں ربع دینار یا تین درہم جس کی قیمت کے برابر ہو قطع ید ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے یہاں دس درہم یا ایک دینار ہے۔ ائمہ میں اختلاف کیونکہ روایات کا اختلاف ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت زہری عن عمرہ عن عائشہ کی روایت۔

۱) سفیان بن عیینہ و عمر سلیمان بن کثیر و ابراہیم بن سعد قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقطع السارق بربع دینار فصاعداً یہ فعلی حدیث ہے اور یونس عن زہری کی حدیث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقطع ید السارق الا فی ربع دینار فصاعداً ہے قولی حدیث ہے۔

سلیمان بن یسار و ابو بکر بن محمد عن عمرہ عن عائشہ یہ قولی حدیث ہے یقول لا تقطع ید سارق الا فی ربع دینار فصاعداً و اخرج النسائی من طریق یونس عن الزہری عن عروۃ عن عائشہ مرفوعاً لا تقطع الید الا فی یمن المجن ثلاث دینار او نصف دینار و اخرج النسائی من طریق سلیمان ابن یسار عن عمرہ عن عائشہ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقطع ید السارق فیما دون یمن المجن قیل لعائشہ ما یمن المجن قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقطع ید السارق فی یمن المجن و یمن المجن ربع دینار۔

ہشام عن عروۃ عن عائشہ قالت لم تقطع ید سارق فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اقل من یمن المجن جحفۃ او ترس و کلاهما ذو یمن و فی روایت و هو یومعذ ذو یمن (مسلم شریف)

امام مالک نے عن یحییٰ بن سعید عن عمرہ عن عائشہ انہا قالت ما طال علی و ما نسیت القطع فی ربع دینار فصاعداً۔

حضرت عائشہ کی ایک ہی روایت ہے اور روایت بالمعنی کی وجہ سے یہ اختلاف واقع ہوا۔ اب ان سب کو یکجا کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قطع ید یمن مجن میں ہے آگے اس کی قیمت ہے۔ ابن عمر کی حدیث نافع عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قطع سارقاً فی مجن قیمتہ ثلاثہ دراهم اور نسائی میں ہے قطع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مجن قیمتہ خمسۃ دراهم۔

دلیل الخفاف | عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال ثمر المجن عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشرۃ دراهم اخرجہ النسائی و مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ

عليه وسلم لا تقطع يد سارق في دون ثمن المجن قال عبد الله وكان
ثمن المجن عشرة دراهم۔

ابن عباس کی روایت ابو داؤد میں ہے قطع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ید رجل فی مجن قیمتہ دینار۔ نسائی میں ہے کان ثمن المجن علی عهد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقوم عشرة دراهم۔ عن مجاہد عن
ایمن قال لم تقطع الید علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا فی ثمن
المجن و ثمنہ یومئذ دینار اخرجہ النسائی۔ ایمن کے متعلق اختلاف ہے
ایا یہ ام ایمن کے لڑکے ہیں یا دوسرے ہیں، اگر ام ایمن کے لڑکے ہیں تو غزوہ حنین میں
شہید ہوئے یا بعد تک زندہ رہے۔ زلیعی کہتے ہیں فالاحاصل ان الحدیث معلول
فان کان ایمن صحابیا فطاء ومجاہد لم یدر کما فہو منقطع وان کان
تابعیا فالحدیث مرسل۔

ان روایات کے مطالعہ کے بعد جو چیز سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ اصل ثمن مجن ہے
اور ثمن مجن میں اختلاف ہے۔ امام محمد مؤطا امام محمد میں فرماتے ہیں قال محمد قد اختلف
الناس فیما یقطع فیہ الید فقال اهل المدينة ربع دینار، وواہذہ الاحادیث و
قال اهل العراق لا تقطع الید فی اقل من عشرة دراهم ورواؤا ذلك عن
النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وعن عمرو عن عثمان وعن علی وعن عبد اللہ
بن مسعود وعن غیر واحد فاذا جاء الاختلاف فی الحدود اخذ فیہا بالثقة
وهو قول ابی حنیفة والعامۃ من فقہاءنا۔

حدیث ابی ہریرۃ عن الاعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ قال قال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن اللہ السارق یسرق البیضة فتقطع
یدہ ویسرق الحبل فتقطع یدہ۔

لعن اللہ السارق اوصاف کی بنا پر لعنت بالاتفاق جائز ہے۔ اس حدیث
سے بظاہر شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قطع یہ کیلئے کوئی نصاب اور اس کی مقدار نہیں ہے جیسا
بعض علماء کا قول ہے مگر جمہور علماء کے یہاں نصاب ضروری ہے۔ وہ حضرات اس
حدیث کا ایک جواب تو یہ دیتے ہیں جسکو بخاری نے اس حدیث کے ساتھ اعمش سے

نقل کیا ہے کہ بیضہ مرغ مراد نہیں ہے بلکہ بیضہ اُحدود مراد ہے یعنی لوسہ کا خود اور ہر سی مراد نہیں ہے۔ اور بعض رسیاں جیسے جبل السفینہ وغیرہ مراد ہے۔ مگر جمہور علماء نے اس تاویل کو پسند نہیں کیا ہے اسلئے کہ یہ چیزیں توقیتی ہوتی ہیں۔ اور عرب و عجم کی عادت نہیں ہے کہ ایسے موقع پر قیمتی اشیاء کا ذکر کریں بلکہ ایسے موقع پر حقیر اشیاء کو ذکر کیا جاتا ہے۔ یہ نہیں بولا جاتا ہے کہ خدا کی لعنت ہو کہ اس نے اپنے گوسونے کے ہار کیلئے برباد کیا بلکہ بولا جاتا ہے معمولی سی چیز کیلئے ایسا کر دیا۔ (۲) بعض لوگ کہتے ہیں کہ پہلے کوئی نصاب نہیں تھا بعد میں اس کا نصاب مقرر ہوا ہے۔ اس لئے یہ حدیث منسوخ ہے (۳) مبالغہ مقصود ہے کہ کتنا بڑا خسارہ اٹھا رہا ہے چاہے وہ شئی کتنی ہی قیمتی ہو مگر خسارہ کے مقابلہ میں اس کی یہی حیثیت ہے (۴) تدریج کے قبیل سے ہے۔ انسانی فطرت ہے کہ چھوٹا چھوٹا جرم کرتے کرتے بڑا بڑا جرم کرتا ہے، یکبارگی بڑا جرم نہیں کرتا ہے۔ برا کام ہوا اچھا کام ہوا سکو انجام دینے میں مختلف درجات آتے ہیں، جسکو المنازعات غرقاً والنشاط نشطاً والسامحات سمحاً فالمدبرات امراً میں بیان کیا گیا ہے جیسا کہ شاہ عبدالعزیز کی تفسیر عزیزی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ اور حدیث الحرام بیتن والحرام بیتن کے تحت اس کو ذکر کیا جا چکا ہے۔

قطع السارق والشریف غیرہ والنہی عن الشفاعۃ فی الحدود

حدیث عائشہ | ایک مخزومی عورت فاطمہ بنت الاسود حضرت ام سلمہ کے سابق شوہر ابو سلمہ کی بھتیجی تھی، فتح مکہ کے موقع پر چوری میں پکڑی گئیں۔ آپ سے سفارش کرنے کی کسی کو جرأت نہیں ہوئی تو حضرت اسامہ سے جو آپ کے پوتا کے درجے میں تھے ان سے سفارش کرائی گئی۔ حب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بکرا حار حب بمعنی محبوب۔

آپ نے حضرت اسامہ پر انکار کیا اتشفع فی حد من حدود اللہ جس کے معلوم ہوا کہ علالت میں مقدمہ آجانے کے بعد سفارش پسندیدہ نہیں ہے۔

عدالت میں پیش ہونے سے پہلے سفارش کی جاسکتی ہے۔

عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ابو داؤد میں تعافوا الحدود فیما بینکم فیما بلغن من حد فقد وجب۔ پھر آپ نے تقریر فرمائی کہ بنی اسرائیل کی ہلاکت کا باعث یہی بات ہوئی کہ اغنیاء و مالداروں پر حد سرقہ جاری نہ کرتے تھے اور فقرار پر جاری کرتے تھے پھر آپ نے قسم کھا کر اگر فاطمہ بنت محمد سے یہ بات صادر ہوئی تو میں اس کا بھی ہاتھ کاٹتا اس سے حضرت فاطمہ کی منقبت ثابت ہوتی ہے کہ ان سے آپ کو سب سے زیادہ تعلق تھا اس لئے کہ ایسے موقع پر آدمی سب سے زیادہ عزیز کا نام لیا کرتا ہے۔

دوسری سند سے معمر عن الزہری عن عروۃ عن عائشہ میں کانت امرأة مخزومیۃ تستعیر المتاع وتجددہ یعنی عاریت لیکر انکار کر دیتی کہ میں نے نہیں لیا تھا اس کی بنا پر ہاتھ کاٹا گیا۔ اس اختلاف کی بنیاد پر بعض حضرات کہتے ہیں کہ لیث نے زہری سے نقل کیا تو سرقہ کا ذکر کیا۔ ان کا متابع یونس ایوب سفیان بن عیینہ وغیرہ ہیں اور معمر کا متابع شعیب۔ نسائی کی روایت میں اور یونس ابو داؤد کی روایت میں پائے جاتے ہیں اس لئے سند کے اعتبار سے ایک دوسرے پر ترجیح نہیں ہے۔ (۲) بعض لوگ دو واقعہ کہتے ہیں، ایک سرقہ کا دوسرا عاریت کا مگر واقعہ تو ایک ہی ہے دو قرار دینا درست نہیں اسلئے سرقہ والی روایت کو ترجیح دیا جائے اس لئے کہ آپ نے تقریر میں سرقہ کا ذکر فرمایا ہے، عاریت سے انکار کو ذکر نہیں کیا ہے۔ دوسری حدیث عن جابر مرفوعاً لیس علی الخائن ولا متعبد قطعاً اخرجہ الاربعۃ وقال الترمذی حسن صحیح اس کا تقاضہ ہے کہ عاریت کا انکار کرنے پر قطع ید نہ ہو۔

(۳) عاریت سے انکار کی بات اس عورت کے متعارف کے طور پر ہے نہ کہ عاریت کے انکار پر قطع ید مرتب ہے۔ ان ذکر العاریۃ وقع لقصد التعریف لا اناء سبب للقطع۔

حدیث جابر اس میں بھی بنی مخزوم کی عورت کے چوری کا تذکرہ ہے۔ اس میں مزید ایک بات ہے فعادت بام سلمۃ بعض روایات میں زینب ہے اس سے

مراد ام سلمہ کی لڑکی آپکی ربیبہ ہیں یہ دوسری عورت ہے جس کا نام ام عمرو ہے اور یہ قصہ حجۃ الوداع میں پیش آیا۔ ابو سلمہ سے رشتہ تھا اسلئے ام سلمہ اور ان کی لڑکی کا واسطہ لیا۔

عاریت کے انکار پر قطع ید | ائمہ ثلاثہ کے یہاں اس پر قطع ید نہیں ہے حدیث جابر کی وجہ سے جو ماقبل میں گزری اور اس حدیث میں عاریت وجہ قطع نہیں ہے بلکہ اس کا تذکرہ بطور تعارف کے ہے امام احمدؒ کی ایک روایت میں منکر عاریت بھی حکم میں سارق کے ہے اور اس حدیث کو دلیل میں پیش کرتے ہیں۔

حد الزنا

عبادہ بن صہامت کی حدیث | خذوا عني خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا اس کی تفسیر کرتے ہوئے آپ نے فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ سبیل بیان فرمائی ہے۔

الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْسٍ سَنَةً۔ البكر بالبكر كالتقابل بطور شرط احترازی کے نہیں ہے اس لئے کہ بکر نے بکر سے زنا کیا ہو یا ثیبہ سے، سب کی سزا ایک ہے اس لئے یہ شرط اغلبی ہے۔ بکر سے مراد عاقل بالغ حر مرد یا عورت ہے جس نے نکاح صحیح سے وطی نہ کیا ہو۔ اسی طرح الثیب بالثیب میں مقابلہ بطور شرط احترازی کے نہیں ہے۔ اس لئے کہ ثیب سے بھی زنا کیا ہو ایک ہی سزا ہے۔ رجم کی اس لئے یہاں پر بھی شرط اغلبی ہے۔ ثیب سے مراد عاقل بالغ حر مرد یا عورت جس نے نکاح صحیح سے وطی کیا ہو۔

حد الزنا للبكر :- امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں مرد یا عورت اسکی حد سو کوڑے اور ایک سال جلا وطنی۔ امام مالک کے یہاں مرد کیلئے سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی، اور عورت کیلئے صرف سو کوڑے، اور امام ابو حنیفہ کے یہاں

حد سو کوڑے مرد ہو یا عورت۔ جلا وطنی یا قید کی سزا تعزیر ہے۔

امام شافعی و احمد کا استدلال عبادہ بن صامت کی حدیث البکر بالبکر جلد مائتہ و نفی سنت۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہ و زید بن خالد جہنی کی حدیث جس میں آپؐ فرمایا علی ابنک جلد مائتہ و تغریب عام اخرجہ اصحاب الستہ زید بن خالد جہنی کی دوسری حدیث قضی فیمن زنی ولم یحصن بمجلد مائتہ و تغریب عام اخرجہ البخاری، ابو ہریرہ کی حدیث قضی فیمن زنی ولم یحصن بنفی عام و باقاة الحد علیہ اخرجہ البخاری۔

امام مالک کی دلیل یہی احادیث ہے مگر وہ کہتے ہیں کہ عورت کی حفاظت و صیانت کی ضرورت ہوگی اگر تغریب محرم کے ساتھ ہو تو محرم مجرم نہیں ہے اس کو سزا دینا ہوگا، اگر بغیر محرم کے ہو تو فتنہ و فساد اور زیادہ ہوگا۔ اور اخبار کا شان نزول مردوں کے بارے میں ہے اور صحابہ کا عمل مردوں کے متعلق پایا جاتا ہے اس لئے عورت کو اس سے مستثنیٰ کر لیا جائیگا۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل۔ الزانیۃ و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدۃ ہے کہ جمیع ماوجب بالزنا مائة جلدہ ہے۔ اب اگر اس میں اضافہ کیا جائیگا تو یہ کتاب اللہ کو مقید کرنا ہوگا کسی امر زائد کا الگ سے اضافہ نہیں ہوگا۔ ایسا نہیں ہے کہ کتاب اللہ اس سے ساکت ہے بلکہ کتاب اللہ اس کے سوا کی نفی کرتی ہے رہ گئی یہ حدیث تو یہ فقط تین صحابہ سے مروی ہے اس لئے مشہور نہیں ہے بلکہ خبر واحد ہے جس سے عند الاحتمال کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں ہے۔ اگر تغریب کو عمل کے اعتبار سے مشہور تسلیم کر لیا جائے تو یہ ہم کو مضر نہیں ہے۔ ہم نفس تغریب کا انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ حد کا جزو ہو اس کا انکار کرتے ہیں اور قرآن فی اللفظ قرآن فی المعنی پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ مائة جلد کو تغریب عام پر عطف کیا گیا ہے لہذا وہ بھی حد ہو۔ اور ابو ہریرہ کی حدیث بخاری میں بنفی عام و باقاة حد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفی عام بطور حد کے نہیں ہے۔

غلام و باندی کی سزا نص قرآنی سے ثابت ہے فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب اس کا تقاضہ تھا کہ باندی پر سچاس کوڑے

کے ساتھ چھ ماہ کی جلا وطنی ہوتی مگر احادیث میں فلیجلدھا ولا یثرب علیہا اور اخیر میں فروخت کر دینے کا حکم دیا ہے۔

ابن عمر کی حدیث اخرجہ الترمذی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضرب وغرب و ابوبکر ضرب وغرب و عمر ضرب وغرب۔ قال الترمذی حدیث ابن عمر حدیث غریب رواہ غیر واحد عن عبد اللہ بن ادریس فرفعوہ وروای بعضہم عن عبد اللہ بن ادریس عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر ان ابابکر ضرب وغرب وان عمر ضرب وغرب وھکذا رواہ محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمر ان ابابکر ضرب وغرب وان عمر ضرب وغرب ولم یدکروا فیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابن ادریس کے شاگردوں میں اختلاف ہے، زیادہ تر لوگ صرف ابوبکر و عمر کا ذکر کرتے ہیں بنی علیہ السلام کا ذکر نہیں کرتے۔ اس کا متابع بھی موجود ہے۔

عمر بن شعیب سے مرسل منقول ہے کہ جس میں تغریب کو سنتی فرمایا گیا ہے ادھر حضرت علی کا مقولہ زنا میں تغریب کے متعلق الفتنة ان تنفیاً (مصنف عبد الرزاق) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شراب کے سلسلے میں ایک شخص کی تغریب کی تھی وہ نصرانی ہو گیا تو حضرت عمر نے کہا لا اغرب بعد مسلماً اسکو شراب کے ساتھ خاص نہ کرنا چاہئے اسلئے کہ علت مشترک ہے۔ بنی علیہ السلام نے اس شخص کو جس نے اپنے غلام کو قصداً قتل کر دیا ایک سال کی تغریب فرمائی۔ یہ سب امور دلالت کرتے ہیں کہ زنا کی اصل سزا جلد مآۃ ہے، تغریب عام یہ سیاست کے طور پر ہے۔ جس طرح شراب کو حرام قرار دیا تو اس کے برتنوں کو استعمال کرنے سے روک دیا گیا، مشکیزہ کو پھوڑا دیا۔ اسی طرح اس کو امام کے صوابدید پر ہونا چاہئے جسکو تعزیر کہا جاتا ہے۔ والثیب بالثیب جلد مائۃ والرجم۔

جمہور علماء کے یہاں ثیبہ کو صرف رجم ہے۔ رجم اعلیٰ سزا ہے اس لئے جلد مآۃ اس میں داخل ہوگا الگ سے اس کو جاری کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ امام احمد کے یہاں پہلے سو کوڑے لگایا جائیگا پھر رجم کیا جائے گا جیسا کہ حدیث عبادہ میں ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں شراہ ہمدانیہ پر دونوں کو جمع کیا تھا

اور فرمایا: جلد تھا بکتاب اللہ ورجمتھا بسنت رسول اللہ ﷺ اور
 جمہور کا استدلال ————— ماعز کے واقعہ کو ایک جماعت نے نقل کیا اس میں رجم
 کا ذکر ہے جلد کا تذکرہ نہیں۔ اسی طرح غامدیہ کی روایت اور عیسیٰ کا قصہ ان سب
 میں رجم کے ساتھ جلد کا تذکرہ نہیں ہے۔

عمادہ کی حدیث ابتداء کی ہے، یہ احادیث بعد کی ہیں۔ اسلئے منسوخ ہے
 اور آپکا دونوں کو جمع کرنا پہلے تھا۔

بَاب رَجْمِ الثَّيِّبِ

ابن عباس کی حدیث | حضرت عمرؓ نے اپنے آخری حج میں مکہ ہی میں

تقریر کرنے کا ارادہ کیا مگر عبدالرحمن بن عوف نے مشورہ دیا کہ آپ یہاں تقریر نہ فرمائیں
 یہاں ہر ہر قسم کے لوگ ہیں۔ عوام الناس آگے کی جگہ گھیر لیں گے اور بات پوری مملکت
 میں پھیل جائیگی وہ لوگ کچھ کچھ سمجھ سکتے ہیں پھر اس کی تلافی کی کوئی صورت
 نہ ہوگی جس کی وجہ سے مدینہ آکر انھوں نے پہلے ہی جمعہ کو یہ تقریر کی، اس میں بہت
 سی باتیں ذکر فرمائی۔ اس میں رجم کا ذکر کیا: ان اللہ قد بعث محمدًا بالحق
 وانزل علیہ الكتاب فكان مما انزل علیہ آیت الرجم قرأناھا۔

اس میں تو آیت قرآنی کا ذکر نہیں ہے مگر بعض لوگوں نے آیت کا بھی ذکر کیا
 ہے الشیخ والشیخۃ اذا زنیَا فارجموا ھما البتہ اور مؤطا امام مالک میں سعید
 بن المسیب نے حضرت عمرؓ کا خطبہ نقل کیا ہے۔ اس میں ہے الشیخ والشیخۃ اذا
 زنیَا فارجموا ھما البتہ فانما قد قرأناھا ہے۔ ابن عباس کی روایت مذکورہ
 میں زہری کے شاگردوں میں مالک و یونس و عمر و صالح و عقیل وغیرہم نے اس آیت
 کے الفاظ کو ذکر نہیں کیا ہے مگر سفیان نے ذکر کیا ہے اور سفیان کا وہم ہے۔ یہ آیت
 جیسا حضرت عمرؓ سے منقول ہے عمار صحابیہ سے اور زید بن ثابت سے بھی منقول ہے۔

اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں یہ آیت قرآنی تھی اب
 منسوخ ہو گئی ہے علامہ نسخ کے اقسام بیان کرتے ہوئے نسخ کی ایک قسم آیت کے

الفاظ منسوخ مگر حکم باقی ہو اسکی مثال میں اس قسم کی احادیث کو ذکر کرتے ہیں۔
 شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے اسکو انساہ کے قبیل سے قرار دیا ہے اور انساہ کی
 تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ منسی اور فراموش کر دینے کا یہ مطلب نہیں
 کہ اس کے تمام الفاظ اور اس کا مضمون ذہن سے فراموش ہو جاتا ہے۔ بلکہ اس
 کا مطلب یہ ہے کہ بعض الفاظ یا اس کی ترتیب میں اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے
 ان الفاظ کا یا ترتیب کا بالیقین منزل من اللہ ہونا باطل ہو جاتا ہے اور تبلیغ سے
 پہلے یا بعد میں عدد و تواتر باقی نہیں رہ جاتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ آپ کو
 نماز کے درمیان قرأت قرآن میں کوئی آیت بھول گئی اس میں یہ آیت آپ کے حافظہ
 سے نکل گئی مگر دیگر لوگوں کے حافظہ میں اس کا تواتر باقی ہے جسکی وجہ سے اس کی
 قرآنیت باقی ہے اور منسی اور فراموش شدہ میں اس کا شمار نہ ہوگا اس قسم کی آیت
 کے نسخ کیوجہ بیان کرتے ہوئے شاہ عبدالعزیز فرماتے ہیں کہ علوم کا القاء پہلے قوت
 مدد کہ پر ہوتا ہے پھر اس کے بعد وہاں سے خیال میں، اور خیال میں الفاظ کا جامہ
 پہنایا جاتا ہے پھر زبان پر اس کا اجراء ہوتا ہے۔ اس طرح مرتبہ تعقل سے نیچے
 مرتبہ خیال تک عالم غیب کا قرب ہوتا ہے۔ اس طرح کا القاء اولو العزم پیغمبروں
 بلکہ نبی علیہ السلام پر خاص طور سے ہوا ہے ورنہ وحی متلو کی شکل صفوہ خیال کے
 بجائے لوح پر نقش ہو کر نازل ہوتی تھی۔ جیسے حضرت موسیٰ کو الواح عنایت کی گئی
 تھی اور پہلے قلب پر نازل ہوتی پھر صفوہ خیال پر یہ قوی بشری کے اعتبار سے
 بہت نادر چیز تھی اس لئے کبھی مشق و تمرین کے طور پر کسی مرتب کلام کا القاء کیا
 جاتا تھا جس کی لقاء لوح محفوظ میں منظور نہ تھی۔ بلاتشبہ جس طرح بچوں کو
 حروف ہجاء کی تکلیف دی جاتی ہے جس سے حروف کی صورت کو ذہن نشین
 کرنا ہوتا ہے۔ اب اس طرح کی منسی و فراموش شدہ آیات کے نسخ کیوجہ فرداً
 فرداً بیان کرنا تفصیل طلب ہے۔ اجمالی طور سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ کبھی تو
 اس کے مضامین کے مماثل و مشابہ آیات باقیہ کا مضمون رہتا ہے اور ان
 آیات کے انزال کا مقصد فوری توضیح و تفہیم تھا جس کی ضرورت اب باقی نہیں
 رہی اور اس کو منسوخ و منسی کر دیا گیا، تسلی و تشفی خاطر کیلئے فوری طور سے

اسکو نازل کر دیا گیا پھر اب ضرورت باقی نہ رہی اسلئے اسکو منسوخ و منس کر دیا گیا
 کبھی مضمون اس کا ہولناک ہوتا بار بار کان کو اس کا سننا مناسب نہ جانا گیا۔
 اور منسوخ و منس کر دیا گیا۔ جیسے الشیخ والشیخہ والی آیت۔ بعض لوگ اسکو
 قرآن نہیں کہتے ہیں بلکہ یہ وحی کی ایک دوسری قسم ہے اسلئے کہ قرآن کے لئے
 تواتر شرط ہے اس طرح کی احادیث سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ حد تواتر میں
 داخل ہی نہیں ہے۔ حکم القاضی ابوبکر فی الانتصار عن قوم انکار هذا
 الضرب لان الاخبار فیہ اخبار آحاد ولا یجوز القطع علی انزال قرآن و
 نخبہ باخبار آحاد لاجتہاد فیہا (اتقان ص ۳۲) مگر یہ فرق ہمارے اعتبار سے
 ہے لیکن خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور جن حضرات نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے
 سنا ان کے اعتبار سے یہ فرق نہیں ہے سننے کے ساتھ ہی قرآن ہونا ثابت ہو گیا
 اس لئے قرآن، غیر قرآن میں فرق کرنے کیلئے یہ کہا جائے کہ قرآن کے نازل ہونے
 کے بعد فوراً آپ اس کے لکھوانے کا اہتمام کرتے تھے اور اس کے لکھوانے کا آپ
 نے اہتمام نہیں کیا بلکہ کسی نے لکھنا چاہا تو آپ نے منع فرما دیا۔

اتقان ص ۳۲ میں نسائی سے نقل کیا ہے کہ مروان نے زید بن ثابت سے نقل
 کیا ہے کہ آپ اس کو مصحف میں کیوں نہیں نقل کرتے ہیں تو فرمایا کہ جو ان شیب
 ہوں تو ان کو بھی تو رجم کیا جاتا ہے اور کہا کہ ہم نے آپس میں اس کا ذکر کیا تو عمرؓ
 نے کہا انا الکفیکم فقال یا رسول اللہ اکتب لی آیتہ الرجم یعنی مجھ کو
 اجازت دیں کہ لکھوں تو آپ نے فرمایا لا تستطيع اور سنن کبریٰ میں ہے اکتب
 آیتہ الرجم قال لا استطیع۔ اسی طرح مستدرک حاکم سے زید بن ثابت
 اور سعید بن العاص کا قصہ نقل کیا گیا ہے کہ زید نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کو الشیخ والشیخہ اذ انبأ فارجموہما البتہ پڑھتے سنا تو عمرؓ نے
 کہا جب یہ آیت اتری تو میں نے حضرت سے کہا کہ اکتبھا فکان مکروہ
 ذلک آپ نے نہ خود لکھوایا اور نہ لکھنے کی اجازت دی بلکہ منع فرمایا یا نا پسند
 فرمایا اس لئے عمر بن الخطاب کا فرمانا کہ والذی نفسی بیدہ لو لا ان یقول
 الناس زاد عمر فی کتاب اللہ لکتبھا فانا قرأناھا۔ عمر کا قرآن کا جزیر کے

طور پر لکھنا مراد نہیں ہے اس لئے انھوں نے خود حضرت سے اجازت چاہی مگر آپ نے اجازت نہیں دی پھر حضرت ابو بکر کے دور میں انکی اعانت سے زید بن ثابت نے قرآن کے جمع کا کام کیا تھا۔ اس وقت نہیں لکھوایا تو اب کیسے لکھوا سکتے تھے اسلئے اس کا مطلب یہی ہے کہ قرآن میں بطور تفسیر و حاشیہ کے لکھ دیتا۔ مگر قرآن کا غیر قرآن سے خلط کا اندیشہ تھا اسلئے صحابہ بھی اور حضرت عمر کسی نے بھی اسکو پسند نہیں کیا۔ مگر قرآن اناھا سے بظاہر مکالم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں قرآن کا جز تھا مگر اب منسی ہو گیا مگر ماقبل روایات کی روشنی میں مطلق پڑھنے کے معنی مراد لیا جائیگا جیسے اور دیگر وحی الہی ہو اور اس کی تائید حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہوتی ہے۔ شراہ ہمدانیہ کو سزا دیتے وقت کہا تھا جلدت بکتاب اللہ ورجعت بسنت رسول اللہ رجم کو سنت رسول اللہ کہاہے۔ اور ان الذم فی کتاب اللہ حق سے مراد حکم اللہ ہے۔ رجم کی احادیث متواتر ہیں۔ کتاب اللہ کی تخصیص و نسخ اس طرح کی احادیث سے بالاتفاق جائز ہے۔

اوکان الحبل او الاعتراف۔ زنا کے ثبوت کیلئے شہادت اور اقرار بالاتفاق علماء دلیل ہے مگر حمل میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے یہاں نفس حمل کا ظہور کسی عورت سے جو غیر شادی شدہ یا شادی شدہ ہے مگر شادی کے بعد چھ ماہ سے پہلے بچہ پیدا ہو گیا یا ایسے شخص سے شادی ہے جو نابالغ یا محبوب ہے تو بچہ اس سے منسوب نہیں ہو سکتا ہے تو اس حمل کا ظہور موجب حد ہے۔ اگر اکراہ وغیرہ کا دعویٰ کرے تو بلا دلیل یا قرینہ معتبر نہ ہوگا۔

مگر ائمہ ثلاثہ کے یہاں نفس حمل کا ظہور موجب حد نہیں بلکہ شہادت ہو یا اعتراف ہو امام مالک کا استدلال حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اسی کے مثل منقول ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ادرعوا الحدود وما استطعتم اس میں احتمال ہے کہ یہ حمل اکراہ سے ہو یا شبہ کی بنا پر وطی سے ہو یا بلاوطی کے منی کو فرج میں داخل کرنے کی بنا پر ہو۔ اور حضرت عمرو علی کا فعل دلالت کرتا ہے کہ انھوں نے حمل کے ظہور میں اسی کے اسباب کو دریافت کیا اور اس کا اعتبار کیا۔ چنانچہ ان دونوں سے

ایک قصہ منقول ہے کہ انھوں نے حمل کے ظہور کے وقت فوراً حد جاری نہیں کیا ہے بلکہ اس کی تحقیق کیا ہے۔

مثبت زنا اقرار امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے یہاں اقرار چار بار ہونا شرط ہے پھر ابو حنیفہ کے یہاں چار مجلس میں ضروری ہے۔ امام احمد

کے یہاں ایک مجلس میں کافی ہے۔ ہدایہ میں ہے ان یقر البالغ العاقل علی نفسه بالزنا أربع مرات فی أربع مجالس کما اقرہ ردہ۔ اس لئے کہ زنا میں چار کی شہادت ضروری ہے تو اقرار بھی چار بار ضروری ہوا اور چار مجلس بھی۔ اس لئے کہ مجلس کو جامع متفرقات مانا جاتا ہے۔ تو ایک مجلس میں چار مرتبہ ہو تو ایک کا شبہ ہو گا۔

امام شافعی و مالک کے یہاں ایک مرتبہ اقرار کافی ہے دیگر حقوق کی طرح۔ امام شافعی و مالک کا استدلال :- حضرت عمرؓ کے خطبہ میں اذا كانت البینة او کان الحبل او الاعتراف - ایک مرتبہ کا اعتراف بھی اعتراف ہے۔ اسی طرح عسيف والی حدیث جسکو بخاری و مسلم نے ابو ہریرہ و زید بن خالد جہنی سے نقل کیا ہے واغدا یا انیس علی امرأۃ هذا فان اعترفت فارجمها۔ اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث جسکو مسلم نے ذکر کیا ہے کہ غامدیہ عورت آئی، اس میں ہے اتربیدان ترد فی کما رددت ماعزاً۔ آپ نے اس سے پوچھا اور بعد میں آپ نے رجم کیا۔ اس میں چار مرتبہ اقرار کا ذکر نہیں ہے۔ اور جابر بن سمرہ کی حدیث مسلم میں ہے فردہ مرتین اور ابو سعید کی روایت مسلم میں ہے اعترف بالزنا ثلاث مرات اس سے معلوم ہوا کہ چار مرتبہ اقرار ضروری نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ اور احمد کی دلیل (۱) ابو ہریرہ کی حدیث متفق علیہ اس میں حقی ثقی ذلک علیہ أربع مرات فلما شهد علی نفسه أربع شہادات دعاہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ (۲) جابر کی حدیث مسلم میں ہے فشهد علی نفسه أربع مرات انہ زنی فقال علیہ السلام۔ دوسری سند سے اس میں ردہ مرتین ہے۔ مگر امام مسلم نے شعبہ کے دوسرے شاگرد ابو عامر سے نقل کیا ہے فردہ ثلاثا او مرتین اور سماک نے جب سعید بن جبیر سے نقل کیا تو انھوں

نے فرمایا کہ انہ رده اربع مرات۔ دوسری تاویل یہ بھی ہے کہ ابو داؤد و نسائی میں سماک عن عكرمة عن ابن عباس، اس میں ہے فأعترف مرتين فقال اذهبوا به، ثم قال رده فأعترف مرتين حتى أعترف أربعاً فقال اذهبوا به فأرجموه۔

یہ دلیل ہے کہ راوی نے اسکو مختصر کر دیا ہے اور چار میں سے دو کا ذکر کیا۔ اس طرح جس روایت میں تین ہے۔ اس میں بھی اختصار ہے کہ چار میں سے تین کا ذکر کیا ومن قصی فلیس بحجة علی من حفظ۔ (۳) ابن عباس کی حدیث مسلم میں فشهد علی نفسه اربع مرات انہ زنی۔ دوسری سند میں حتى شهد اربع مرات ثم امر برجمہ۔ (۴) بریرہ کی حدیث مسلم میں ثم رجع الرابعة فأعترف اور اس میں یہ بھی ہے قال بریدة کنا نحدث اصحاب بنی صلی اللہ علیہ وسلم ان ما عز الوجل فی رحله بعد اعترافہ ثلاث مرات لم یطلبہ انما رجمہ عند الرابعة۔ (۵) جابر بن عبد اللہ کی روایت متفق علیہ حتی شهد علی نفسه اربع شہادات۔ (۶) یحییٰ بن ہزال کی روایت ابو داؤد و نسائی میں الی ان اتاہ الرابعة فقال لہ انک قد قلتها اربع مرات۔

یہ روایات چار کی شرط میں صریح ہیں۔ عمر بن خطاب و عسیف کی روایت میں اعتراف سے مراد اعتراف معہود ہے یعنی جو معتبر ہے لظہور ان الاطلاق متروک اذ لا یصح الامر بالرجم کیف ما قال الا قرار کیف ولوا اعترف مع دعوی الا کراہ او الحيوان او غیر ذلک فلا حد (سندی)۔

ابو سعید کی روایت میں راوی کا اختصار ہے، اسی طرح غامدیہ کی روایت میں بھی اختصار ہے۔

حضرت ماعز کا قصہ | ہزال کے یہاں رہتے تھے۔ ان کے قبیلے کی جاریہ تھی اس کے ساتھ گناہ کا صدمہ ہو گیا۔ ہزال نے مشورہ دیا کہ نبی علیہ السلام کے یہاں جاؤ اور ذکر کرو ممکن ہے آپ تمہارے لئے استغفار کریں۔ آپ نے ہزال سے فرمایا: واللہ یا ہزال لو کنت ستوت، بشوبک لکان خیر لک مما صنعت بہ۔

حضرت معز: رجل قصیر افضل قصیر اشعث ذی عضلات، گھیلے بدن کے تھے
قصیر پختہ تھے۔ افضل گھیلے بدن اور کبھی کبھی پنڈلی کے پُر گوشت ہونے
پر بھی ہوا جاتا ہے۔

قد زنا الآخر۔ ہمزہ مقصورہ اور خاں مکسورہ کے ساتھ۔ ارذل العبد شقی للیم کے
معنی میں۔ ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ خود نبی علیہ السلام نے سوال کیا :
قال لما عز احق ما بلغنی عنک قال ما بلغک عنی لیکن دیگر روایات مشہور
میں ہے کہ معز نے آکر کہا کہ طہر فی، امام نووی نے فرمایا کہ اصل میں انکی قوم کے
لوگوں نے انکو بھیجا تھا اور کچھ لوگ ان کے ساتھ تھے انھوں نے آپ سے ذکر
کیا تو آپ نے معز سے سوال کیا اس موقع پر آپ نے ہزال سے کہا لو سہرتہ
بشوبک لکان خیرا لک۔

زخم کی جگہ فرجیناہ بالمصلی فانطلقنا الی بقیع الغرقہ مراد مصلی اجماع
ہے فلما اذلقتہ الحجارة اصابتہ بمحداھا تو بھاگ کھڑے
ہوئے لوگوں نے دوڑایا۔ فرمیناہ بجلامید الحرة یعنی الحجارة۔

جلامید۔ جلد اور جلود کی جمع: الحجارة الکبار۔ حرة: ایک جگہ کا نام ہے۔
ہزال کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن انیس نے اونٹ کی ٹانگ وینڈلی والی
ہڈی سے مارا فینزع لہ، بوظیف بعین فرماہ بہا فقتلہ (رواہ ابوداؤد)
اور ابوسعید کی روایت میں ہے فرمیناہ بالعظام والمدر والخزف مگر ان میں
تعارض نہیں ہے۔ جو چیز ہاتھ میں آئی اس سے مارنا شروع کیا، جب وہ بھاگے تو
کسی کے ہاتھ میں بڑا پتھر آگیا، کسی کے ہاتھ میں اونٹ کی ٹانگ آگئی اس نے
اس سے مار دیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں تو ایسی چیزوں سے
مارا جائے کہ تکلیف کا زیادہ احساس ہو بعد میں ایسی چیز استعمال کی جائے جس
سے جلدی سے جان نکل جائے تو کوئی حرج نہیں ہے لہذا بعد میں گولی
بھی ماری جاسکتی ہے البتہ ابتداء ایسا نہیں کرنا چاہئے۔

رجم کرنے کیلئے گڑھا کھودنا ابوسعید کی حدیث: فما اوثقناہ ولا
نحفرنا لہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ مرد کو رجم

کرنے کیلئے گڑھا نہیں کھودا جائیگا۔ ہدایہ میں ہے لا یحفر للرجل لانه علیہ السلام
ما حفر لہما عزم مگر حضرت بریدہ کی روایت میں حفر لہما حفرة ثم امر بہ
فرجم ہے۔ مگر حضرت ماعز کے قصہ میں اور جتنے لوگوں نے روایتیں نقل کی ہیں
انہوں نے ایک ایک جزئیہ کو نقل کیا ہے مگر گڑھا کھودنے کا ذکر نہیں ہے اس لئے
یہ روایت منکر ہے۔ اس روایت میں بشیر ابن المہاجر راوی ہیں امام احمد بن حنبل
ان کو منکر الحدیث کہا ہے۔ ابو حاتم نے کہا یکتب حدیثہ لا یحتج بہ۔ امام بخاری
نے کہا یخالف فی بعض حدیثہ۔ ابن جہان نے کہا کان یخطئ کثیرا
ابن معین نے توثیق کی ہے اس لئے اس زیادتی کو غیر معتبر مانا جائے گا اور
امام مسلم کا حدیث کو ذکر کرنا تو ولا عیب علی مسلم فی اخراج ہذا الحدیث فانه اتی بہ
الطبقة الثانية لیبین اطلاعه علی طرق الحدیث (نصب الرایۃ)

البتہ ابو داؤد کے اندر ایک روایت ہے، ماعز کے سوا دوسرے قصہ میں مروی ہے
فرجم قال فخرجنا بہ فحفرنا لہ حتی امكننا ثم امیناہ بالحجارة حتی هدم
اور ماعز کے قصہ میں نائی کے اندر ہے فذہبوا بہ الی حائط یبلغ صدرہ
فذہب ینثب فرماہ رجل فاصاب اذنه فصع فقتلہ۔ تو ممکن ہے کہ جن لوگوں
نے گڑھا کھودنے کی بات کہی ہو اسی دیوار کو گڑھے سے تعبیر کر دیا ہو اس لئے کہ یہ دیوار
ان کے لئے مثل گڑھا کے ہو گئی۔

مرد کیلئے گڑھا نہیں کھودا جائیگا، یہی مذہب ابو حنیفہ و احمد اور امام مالک کا ہے۔
اور شوافع کے یہاں بھی یہی قول ہے۔ اور عورت کیلئے شوافع کے یہاں تین قول
ہے۔ (۱) مباح (۲) مستحب (۳) جسکو امام نووی نے اصح قرار دیا ہے کہ
اگر زنا کا ثبوت اقرار سے ہو تو گڑھا نہیں کھودا جائیگا۔ اور اگر شہادت سے
ہو تو گڑھا کھودنا مستحب ہے۔ اور یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔
امام مالک کے یہاں گڑھا نہیں کھودا جائیگا۔ احناف کے یہاں ہدایہ میں
ہے ان حفر لہما جاز لانه علیہ السلام حفر لہما مدینۃ وان تولد
لا یضی والحق احسن۔ حضرت بریدہ کی حدیث میں ہے حفر لہما
صدرا۔ ابو داؤد میں ابوبکر کی حدیث میں ہے رجما مرأۃ فحفر لہما

الى السندوة - اور حضرت علی نے شراہ ہدانیہ کیلئے گڑھا کھودوایا تھا
فقام رجل فاستنكحہ حضرت ماعز جب چار مرتبہ اقرار کر چکے تو آپ نے اس کے
بارے میں تحقیق کیا کہ یہ پاگل تو نہیں۔ پھر آپ نے پوچھا شراب تو نہیں پی رکھا
ہے۔ ایک صاحب نے ان کا منہ سونگھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نشہ کی حالت
میں زنا کا اقرار کرے گا تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی مذہب ابو حنیفہ، امام احمد
اور امام مالک کا ہے مگر امام شافعی کے یہاں صحیح قول کی بناء پر اس کے اقرار
کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے امام نووی تاویل کرتے ہیں کہ آپ کے کہنے کا مطلب
یہ تھا کہ اگر نشہ میں ہے تو اس حالت میں اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔ شام کو نبی
ﷺ نے تقریر فرمائی، تقریر کی غرض مفسدین کو متنبہ کرنا تھا کہ وہ لوگ اس
سزا سے عبرت حاصل کریں۔ اس تقریر میں آپ نے فرمایا: جب ہم لوگ جہاد میں
چلے جاتے ہیں تو مدینہ مردوں سے خالی ہو جاتا ہے موقعہ کو غنیمت سمجھتے ہوئے کچھ
لوگ عورتوں پر شہوت کو ظاہر کرتے ہیں اور سٹھوڑی بہت کوئی چیز دیکر الٹو پھسلا
لیتے ہیں القیس بکرا۔ ینب بکرے کے جماع کرنے کے وقت میں اس کے منہ
کی آواز اور چلانے کے بھی معنی آتے ہیں ینح احد لہن الکشبۃ القلیل
من اللبن والقلیل من کل طائفتا من طعام او مترا و تراب۔

بعض منافقین جو اس قسم کی حرکتیں کرتے تھے انکو ڈرانا تھا۔ یہ مطلب نہیں کہ
حضرت ماعز اس طرح کے اچھے، کیونکہ ان کے قبیلہ کے لوگوں نے ان کے صالح
ہونے کی گواہی دی تھی۔ اور نبی کریم نے فرمایا اس وقت وہ جنت کی مہروں میں
غوطہ لگا رہے ہیں۔ یہ جسم ان سے اتفاقاً صادر ہو گیا تھا۔ حضرت ماعز کے بارے
میں کوئی کہتا ہے کہ وہ ہلاک و برباد ہو گیا، کوئی کہتا کہ ماعز کی توبہ سے بڑھکر کسی
کی توبہ نہیں ہے۔ دو یا تین دن کے بعد آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ ماعز کے لئے
دعا مغفرت کرو۔ پھر آپ نے فرمایا کہ ماعز نے اتنی بڑی توبہ کی ہے کہ ایک جماعت
کیلئے کافی ہوتی۔

فلما اذلفت الحجارة هرب :- زانی کا اقرار سے رجوع کرنا ہر وقت صحیح ہے
فیصلہ سے پہلے، فیصلہ کے بعد، حد جاری کرنے سے پہلے، حد جاری کرنے کے دوران

پھر رجوع کرنے کی دو صورت ہے۔ صراحتہ رجوع کرے، یا دلالتہ رجوع ہو کہ حد کے دوران بھاگ کھڑا ہو جیسے حضرت ماعزؓ بھاگنے لگے۔ دونوں صورتوں میں حد کو موقوف کر دینا چاہئے۔ اگر دلالتہ رجوع تھا اس کے باوجود حد نافذ کر دیا تو لوگوں پر ضمان واجب نہ ہوگا اسلئے کہ نبی علیہ السلام سے جب حضرت ماعزؓ کے بارے میں کہا گیا تو ابو داؤد کی روایت میں ہے ”ہلا ترکموا فلعلمہ یتوب فیتوب اللہ علیہ مگر آپ نے ضمان واجب نہیں کیا اور اگر صراحتہ رجوع کیا اس کے باوجود حد نافذ و جاری کر دیا تو ضمان واجب ہوگا یہی مذہب ائمہ ثلاثہ کا بھی ہے لانہ قد زال اقرارہ بالرجوع عنہ فصار کمن لم یقر ولا قصاص علی قاتلہ لان صحۃ الاقرار مما یخفی فیکون عذراً مانعاً من وجوب القصاص (المغنی ص ۱۹۹)

قصۃ المرأة الغامدیۃ | قبیلہ جہینہ کی ایک شاخ کا نام غامد ہے۔

ابو داؤد کہتے ہیں قال الغسانی جہینۃ و غامد و بارق و احد۔ حضرت بریدہ کی روایت میں اس عورت کو غامدیہ کہا ہے اور عمران بن حصین کی روایت میں امراۃ جہینۃ کہا گیا ہے۔ دونوں قصہ ایک ہے۔ ایک میں نیچے کی پٹری کی طرف نسبت ہے، دوسرے میں اوپر کی پٹری کی طرف نسبت ہے۔ قال امألاً فاذهبی۔ اما اصل میں ”ان ما“ تھا، ادغام کر دیا گیا ہے یعنی ان لم تفعلی ہذا فاذهبی۔ یعنی اسکو چھپانا نہیں چاہتی ہے اور مطالبہ کرنا چاہتی ہو تو فی الحال جاؤ۔ اس نے آکر اقرار کیا کہ مجھ کو زنا کا حمل ہے تو آپ نے اس کے سر پرست کو بلایا اور فرمایا احسن الیہا آپ نے اس کیساتھ احسان کا حکم دیا کہ ممکن ہے کہ دیگر رشتہ داروں کو غیرت اور عار لاحق ہو۔ جس کی بنا پر لوگ اسکو ایذا اور تکلیف دیں اور اس بنا پر بھی کہ عام طور سے لوگوں کو ایسے لوگوں سے نفرت ہو جاتی ہے۔ مگر اس نے توبہ کر لیا تھا اسلئے احسان کا معاملہ فرمانے کا حکم دیا۔ آپ نے فرمایا کہ جب بچہ ہو جائے تب آنا۔ جب بچہ ہو گیا تو اسے کپڑے میں لپیٹ کر لائی، تو آپ نے فرمایا کہ کیسے اسکو رجم کر دیں بچہ کو کون دودھ پلائے گا۔ سلیمان بن بریدہ عن ابیہ کی روایت میں ہے کہ ایک انصاری اٹھ اور اس بچہ کی رضاعت کا ذمہ لیا تو آپ نے سنگسار کرنے کا حکم دیا۔ اور

عبداللہ بن بریدہ عن امیہ کی روایت میں جس کے راوی بشیر ابن المہاجر ہیں اس میں ہے کہ آپ نے اس عورت کو اسے دودھ پلانے کو کہا جب مدت رضاعت ختم ہوئی تو بچہ کو لے آئی۔ اس حال میں کہ بچہ کے ہاتھ میں روٹی کا ٹکڑا تھا۔ تو آپ نے اس بچہ کو ایک مسلمان آدمی کی کفالت میں دیا پھر سنگسار کا حکم دیا۔ ان دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔ امام نووی نے بشیر ابن المہاجر کی روایت کو ترجیح دیا ہے اس لئے کہ وہ صریح ہے، اور دوسری روایت میں تاویل کیا ہے کہ قام رجل من الانصار فقال الی رضاعہ انما قال بعد الفطام واسراد بالرضاعۃ کفالتہ مطلب یہ ہے کہ دودھ کے چھڑانے کے بعد کفالت میں لیا تھا اور اس کو رضاع سے تعبیر کر دیا ہے۔ مگر اس جمع میں تکلف ہے جس کی وجہ سے بعض لوگوں نے اس کو دو عورت کا واقعہ بتلایا ہے لیکن ماقبل میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ غامد لقب رجل ہو ابو قبیلہ وہم بطن من جہینۃ۔ اس لئے کہا جائیگا کہ اس طرح کے قصہ میں حقوڑا بہت اختلاف ہو جاتا ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جاسکتی ہے۔ پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ بشیر بن مہاجر پر لوگوں نے کلام کیا ہے اس لئے اس روایت کو مرجوح قرار دیا جائے۔ فسبہا حضرت خالد نے پتھر سے مارا تو خون کا چھینٹا ان کے چہرہ پر آگیا، انھوں نے برا بھلا کہا، آپ نے منع فرمایا کہ لقد ثابت ثوبہ لو قسمت بین سبعین من اهل المدينۃ لو سعتهم۔ مکس زمانہ جاہلیت میں تاجروں سے بطور ٹیکس کے ناحق لیا جاتا تھا۔ مکس نہایت قبیح جرم ہے۔ لوگوں کا حق کثرت سے ماکس کے ذمہ ہوتا ہے۔

غامدیہ پر صلوٰۃ جنازہ

ثم امر بها فصلة عليها ودفنت فرجمت

ثم صلى عليها فقال لہ عمر قصلی علیہا یا نبی اللہ۔ امام نووی نے قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ جمہور رواۃ مسلم نے پہلے صلی کو معروف پڑھا ہے مگر ابو داؤد و ابن شیبہ کی روایت میں صیغہ مجہول ہے اور ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے۔ ثم امرهم ان یصلوا علیہا۔

لوگوں نے بہر حال نماز جنازہ پڑھی، آپ نے بذات خود پڑھی یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ اس لئے ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جو حد میں مرے اس کی صلوٰۃ

جنازہ ہوگی۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اہل فضل و علم اس کے جنازہ میں شریک ہوں گے یا نہیں۔ امام مالک و احمد کے یہاں شریک نہ ہوں، اور امام ابو حنیفہ امام شافعی کے یہاں شریک ہونا چاہیے۔ ان لوگوں کا استدلال اسی حدیث سے ہے اور ان لوگوں نے معروف ضیعہ کی روایت کو ترجیح دیا ہے۔ شامی میں ہے انہ علیہ السلام صلی علی الغامدیۃ اما انہ صلی علی ماعز فہیہ تعارض۔ حضرت ماعز پر صلوٰۃ جنازہ کی روایت امام مسلم نے نہیں نقل کیا ہے بلکہ مسلم شریف میں ہے کہ دو تین دن کے بعد آپ نے لوگوں سے ماعز کیلئے دعا و مغفرت کیلئے کہا اور آپ نے ان کے توبہ کی تعریف کی۔ اور بعض لوگوں نے انکو برا بھلا کہا تو ابوداؤد میں ہے والذی نفس بیدہ انہ الآن لفی انہار الجنتۃ فیغس فیہا۔ ابتداء میں آپ نے سکوت فرمایا جیسا کہ مسلم میں ہے۔

اور ابوداؤد میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت میں ہے عبدالرزاق عن معمر کے واسطے سے فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم خیرا ولم یصل علیہ مگر بخاری نے ثقہ کی زیادتی کا اعتبار کرتے ہوئے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے اور اسکی تائید ایک روایت سے ہوتی ہے جسکو زیلعی نے نقل کیا ہے جس میں صلی علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم والناس ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ یہ دعا پر محمول ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ ابتداء میں آپ نے نہیں پڑھا بلکہ بعد میں آپ اور لوگوں نے نماز جنازہ پڑھی۔ جب ان پر خدا کی رحمت نازل ہوئی اور بذریعہ وحی آپ کو معلوم کرایا گیا اسلئے کہ حضرت ماعز سے ابتداء میں ایسی بات سرزد ہوئی مثلاً ان کا بھاگا اور کہنا کہ قوم نے مجھکو دھوکہ دیا بخلاف غامدیہ کے کہ ان سے ایسی حرکت سرزد نہیں ہوئی۔ المعتصم صلی علیہ ان من سنتہ الصلوٰۃ علی المحمودین لا علی المذمومین کالغالب وقاتل النفس وما اشبهہما۔ والجهنۃ حمدات لانہا جادت بنفسہا لله وما عزلم یجد بنفسہ وانما جاء وهو یرئ انہ لا یفعل بہ ذلک ولذا قال یا قوم ردونی الی رسول اللہ فان قومی قتلونی وغرونی من نفسی واخبرونی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیر قاتلی الی آخرہ۔

سنن ابی قرہ کی روایت ابو امامہ سے جب کو زبلی نے نقل کیا ہے اس میں تصریح ہے فلما کان من الغد قال صلّوا علی صاحبکم فصلی علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور بریدہ کی روایت ابو داؤد میں ہے لم یامر بالصّلوة علی ما عزّ ولم ینہ عن الصّلوة میں جمع اس طرح ہو گا کہ پہلے دن کچھ نہیں فرمایا اور دوسرے دن صلوٰۃ جنازہ پڑھی۔

رجم کی ابتداء کون کرے؟ | شتم امربہ، فرجم۔ فامرنا ان نرجم حضرت ماعز کے قصہ میں ہے۔ اور غامدیہ کے

قصہ میں و امر الناس فرجموها اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں نے رجم کیا ہے آپ نے رجم نہیں فرمایا۔ امام شافعی اور امام مالک کے یہاں امام کا رجم میں حاضر ہونا ضروری نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اگر زنا کا ثبوت اقرار سے ہے تو ابتداء امام یا قاضی کریں، اور شہادت سے ہے تو شاہدین ابتداء کریں۔ مگر امام احمد کا مذہب مغنی ابن قدامہ میں استجاب کا نقل کیا ہے قال احمد سنة الاعتراف ان یرجم الامام شتم الناس ولا نعلم خلافاً فی استجاب ذلك والاصل فیہ قول علی۔ اور ابوبکرہ کی روایت ابو داؤد میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجم امراً لا تحضر لہا شتم ماہا بحصاة مثل الحمصة مگر یہ روایت فی اسنادہ شیخ لم یسم کی وجہ سے منقطع ہے۔

علماء حنفیہ کا مذہب: — ظاہر متون کی دلالت تو اسی پر ہے کہ شاہدین سے ابتداء واجب ہے، اگر شاہدین رجم سے انکار کریں تو حد میں شبہ پیدا ہو گا۔ اور حد ساقط ہو جائے گی۔ اس طرح امام کا ابتداء کرنا اقرار کی صورت میں ضروری ہے اور وجہ وہی شبہ کا پیدا ہونا ہے۔ مگر شامی نے ابن الکمال سے نقل کیا ہے کہ واجب نہیں ہے، اسی طرح صاحب نہرنے بھی اس کی تائید کی ہے۔ وردہ فی النہر بانہ انما یتم لو سلم وجوب حضور الامام كالشہود وهو غیر لازم کما فی ایضاح الاصلاح لابن کمال۔ اگرچہ شامی نے اس کی تردید کی ہے اور ظاہر متون کو ترجیح دیا ہے مگر ابن کمال کی تحقیق سے ائمہ کے درمیان اختلاف ختم ہو جائیگا۔

ابو ہریرہ وزید بن خالد جہنی کی حدیث : — انشدك الله الا قضيت۔
 انشد بفتح الهمزة وضم الشين معني انشدك
 قال الرضي : نشدتك الله من قولهم نشدتك كذا فنشداي
 ذكرتہ فتذكر۔

فنشد المتعدي الى واحد متطاوع للاول المتعدي الى اثنين والمعني
 ذكرتك الله بان اقسمت عليك بها وقلت بالله لتفعلن او يكون نشدت
 بمعني طلبت اي نشدت لك الله من بين جميع ما يقسم به الناس
 لا قسم به تعالى عليك الا قضيت استشار مفرغ میں الا کا استعمال کلام موجب
 میں اسی سے ہے کہ یہ متضمن ہے نفی کے معنی کو۔ قسم نفی کے معنی کو متضمن ہے۔
 الاسے وہ نفی ختم ہوتی اس لئے جب تم دوسرے کو قسم دیکر مطالبہ کر رہے ہو اور
 اس کام کیلئے اس کو مجبور کر رہے ہو گویا تم کہہ رہے ہو میرا کوئی مطالبہ نہیں بجز اس
 کے کہ میرا کام کرو تو جیسے نشدتك الله الافعلت کے معنی ما اطلب منك
 الافعلت۔ اسی طرح یہاں پر نشدتك الله الا قضيت ما اطلب منك الا
 قضاء لك کے معنی میں ہے۔ اور نشدتك اطلب پر دلالت کرتا ہے قضيت يافعلت
 مصدر کے معنی ہو کر اس کا مفعول یہ ہے۔ اور اس مصدر کو فعل ماضی استعمال
 کیا مبالغہ پیدا کرنے کیلئے۔ قال الرضي قد تدخل الاعلى الماضى اذا تقدم
 قسم السؤال والماضى بمعني المصدر مفعولا به لما اطلب الذي دل عليه
 نشدتك الله وانما جعلت ما ضيا لقصد المبالغة في الطلب۔

کتاب اللہ سے مراد قرآن یا کتاب اللہ سے مراد حکم اللہ ہے۔ کتاب اللہ کا لفظ
 قرآن پر بولا جاتا ہے، اسی طرح خدائی حکم پر جو رسول کی زبانی ہو اس پر بھی بولا جاتا
 ہے۔ جیسے کتاب اللہ علیکم اور کتاب اللہ القضا ص۔

دوسرا اس سے سمجھا رہا تھا اس لئے کہ آپ جب فیصلہ کریں گے خدا کے حکم کے
 مطابق کریں گے اس لئے خدائی حکم کے مطابق فیصلہ فرمائیں گے مگر صورت حال
 بیان کرنے کی اجازت دیں۔

اس نے گفتگو شروع کرنے سے پہلے اجازت طلب کی تاکہ لا تقدموا

بین یدی اللہ ورسولہ کے بظاہر خلاف نہ ہو۔ اس نے اجازت کے بعد واقعہ بیان کیا میرا لڑکا اس کے یہاں ملازم و اجیر تھا۔ عسیف اجیر کے معنی میں۔ اس نے اس کی بیوی سے زنا کیا مجھ کو معلوم ہوا کہ میرے لڑکے پر رجم ہے۔ میں نے اس شخص سے ایک جاریہ اور سو بکری پر صلح کر لی۔ ان لوگوں نے سمجھا کہ زنا سے شوہر کی حق تلفی ہوئی اور شوہر کو معاف کرنے کا اور رجم کرانے کا حق ہے اس لئے صلح کر لی پھر مجھ کو اہل علم سے معلوم ہوا کہ میرے بیٹے پر سو کوڑے اور تغریب عام ہے اور اس کی بیوی پر رجم ہے۔ آپ نے فرمایا کہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں۔ کتاب اللہ سے مراد قرآن، تو یہ منسوخ ہو چکا تھا جیسا کہ اس کے پہلے الشیخ والشیخہ کی آیت پر بحث گذر چکی ہے۔ اور الزانیۃ والزانی قرآن میں موجود ہے یا اس سے حکم اللہ مراد ہے اور یہی معنی زیادہ بہتر ہے۔ الولیدۃ والغنم رد۔ الصلح جائز بین المسلمین الا صلحاً حرم حلالاً او احل حراماً جو حرام لعینہ ہو جیسے شراب، سور وغیرہ یا حلال لعینہ ہو جیسے بیوی سے جماع کرنا۔ ایسی صلح جس سے حرام لعینہ حلال ہو جائے یا حلال لعینہ حرام ہو جائے ناجائز ہے کیونکہ صلح بیع کے معنی میں ہے۔ بیع سے قبل دو سکر کا مال حرام تھا اب بیع سے حلال ہو گیا۔ یا صلح ہبہ کے معنی میں ہے یا اسقاط کے معنی میں ہے۔ جو چیز قبل الہبہ و قبل الاستقاط ناجائز اور بعد الہبہ و بعد الاستقاط جائز ہو وہی صلح صحیح ہوگی لہذا حدیث کا مطلب یہی ہوا کہ جو صلح حرام کے حاصل ہونیکا ذریعہ ہو حرام رہتے ہوئے، اسی طرح جو حلال کو حرام بنادے حلال رہتے ہوئے وہ ناجائز ہے۔

حقوق دو قسم کے ہیں۔ حقوق اللہ۔ حقوق العباد۔ حق اللہ کو صلح میں کوئی دخل نہیں ہے۔ حقوق العباد میں جو معاوضہ و اسقاط قبول کرے اس پر صلح ہوتی ہے، جس صلح میں خدا کی رضا اور خصمین کی رضا ہو وہ صلح جائز ہے۔ اور بالاتفاق علماء انکی یہ صلح حقوق اللہ کے اسقاط بھی تھی اس لئے باطل اور عوض لینا صحیح نہیں نبی کریم علیہ السلام نے اسکو واپس کرادیا۔

اغذیا انیس الی امرأۃ ہذہ فان اعترفت فارجمہا وہ عورت بھی

اسلمی تھی اور انیس بھی اسلمی تھے۔ اس لئے آپ نے انکو مقرر کیا۔ معلوم ہوا کہ حدود کے اجراء کیلئے دوسرے کو قاضی بنایا جاسکتا ہے۔

سوال — حدود میں پردہ پوشی ملحوظ ہوتی ہے تو نبی کریم علیہ السلام نے حضرت انیس کو اس عورت کے پاس کیوں بھیج دیا کہ وہ زنا کا اعتراف کرتی ہے یا نہیں؟

امام نوویؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس ملازم نے ایک متعین عورت کیساتھ زنا کا اعتراف کیا تھا۔ اس کا اعتراف اس عورت پر تہمت لگانے پر مشتمل ہے۔ تو اسکو بتلانا تھا کہ یہ تمہارا حق ہے اسکو تم معاف کرو یا مطالبہ کرو یا اعتراف کرو۔ یہ تاویل بظاہر خلاف ہے مگر اس کی ضرورت اسلئے پیش آئی کہ حد زنا کے لئے تجسس، تحقیق و تفتیش نہیں کی جاتی ہے بلکہ زانی زنا کا اعتراف کرے تو رجوع کی تلقین مستحب ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ احوال و واقعات کے اختلاف سے فرق ہو کہ کہیں پر جہاں مفسدین کی ہمت افزائی ہوتی ہو تحقیق و تفتیش ہی مناسب ہے۔

باب رجم الیہود اھل الذمۃ فی الزنا

عبداللہ بن عمر کی حد | آپ کی مجلس میں ایک یہودی اور ایک یہودیہ عورت کو لایا گیا جنھوں نے زنا کیا تھا۔ مسند حمیدی میں حضرت جابر سے مروی ہے کہ فدک کے ایک آدمی نے زنا کیا تھا تو فدک کے لوگوں نے یہودیوں کے پاس لکھا کہ محمدؐ سے پوچھو اگر کوڑا لگانے کا حکم دیں تو مان لینا اور اگر رجم کا حکم دیں تو اسے مت قبول کرنا۔ اور ابو داؤد کی روایت میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ بعض یہود نے بعض سے کہا کہ ہم سب کو اس نبی کے پاس لے چلو کیونکہ اس نبی کے یہاں احکامات آسان ہیں اگر رجم کے علاوہ کسی بھی چیز کا حکم دیں گے اسے قبول کر لیں گے اور خدا کے یہاں عذر کر دیں گے کہ تمہارے نبی کا فتویٰ تھا آپ مسجد میں تشریف فرما تھے۔ اگر انھوں نے پوچھا ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ آپ ان کے مکتب میں تشریف لے گئے اور زید بن اسلم عن ابن عمر کی روایت میں

ہے کہ آپ کو وہ لوگ بلا کر قف نامی مکان میں لے گئے۔ جو ان کا مکتب تھا۔ آپ کے لئے تیکہ پیش کیا۔ آپ نے اللہ کی قسم دیکر پوچھا کہ تورات میں زانی کا کیا حکم بیان کیا گیا ہے۔ جب وہ محسن (شادی شدہ) ہو تو ان لوگوں نے کہا نسود و جوہما کوئلے سے ان کا منہ کالا کرتے ہیں۔ و نخلہما اور کسی نسخہ میں ہے بنخلہما دونوں کے معنی ایک ہیں یعنی اونٹ پر سوار کرتے ہیں۔ ابو داؤد میں گدھے پر سوار کر نیکا ذکر ہے اور بعض نسخوں میں نحمہ ہا ہے۔ امام نوویؒ نے تکرار کی بناء پر ضعیف کہا ہے، کہ تسوید میں بھی چہرہ کالا کرنا ہے نجیم میں بھی۔ مگر اس کا ترجمہ کیا جائے کہ مارجم گرم پانی ڈالتے ہیں ان کے چہرہ پر تو تکرار نہ ہوگا۔

ابن عمر کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودیوں نے سزا دینے سے پہلے آپ سے آکر پوچھا مگر برابر بن عازب کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے سامنے ایک یہودی جس کا منہ کالا کیا گیا تھا یا گرم پانی ڈالا گیا تھا اور اس پر کورا برسایا گیا تھا۔ گذرا تو آپ نے انکو بلایا اور پوچھا کہ کیا زانی کی سزا تمہارے تورات میں ایسے ہی ہے۔ ان دونوں روایت میں تعارض ہے۔

بعض لوگوں نے اسکو دو واقعہ قرار دیا ہے۔ ایک ابتداء اسلام کا دوسرا فتح خیبر کے بعد کا مگر دونوں میں ایک ہی واقعہ تورات سے رجم کا اثبات ہے۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ لوگ مرد کو تو سزا دیکر پھر رہے تھے ابھی عورت کو سزا دینا باقی تھی کہ ان لوگوں نے آپ سے سوال کیلئے آدمی بھیجا اس اثنائے میں جسکو پھر رہے تھے اس کا آپکی جانب گذر بھی ہو گیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

زنا کا ثبوت | چار آدمیوں نے زنا کی گواہی دی حضرت جابر کی روایت ابو داؤد میں مجالد عن الشعبي عن جابر مروی ہے مگر شعبی کے شاگردوں میں مغیرہ اور ابن شبرمہ نے گواہوں کا تذکرہ نہیں کیا مگر مجالد سے مسلم نے متابعت کے طور پر ان سے روایت کیا ہے۔

ائمہ میں احناف کے یہاں غیر مسلم کی غیر مسلم پر شہادت معتبر ہے مگر امام شافعی کے یہاں غیر مسلم کی گواہی کا اعتبار نہیں ہے جس کی وجہ سے امام نووی فرماتے ہیں کہ وہ گواہ مسلمان رہے ہوں گے، اگر کافر ہوں تو ان لوگوں نے زنا کا اقرار کیا

ہوگا۔ فان قيل كيف رحم اليهوديان ابا البينة ام بالاقرار قلنا الظاهر انه بالاقرار وقد جاء في سنن ابي داود وغيره انه شهد عليهما اربعة انهم راوا ذكره في فرجها فان صح هذا فان كان الشهود مسلمين فظاهر وان كانوا كفارا فلا اعتبار لشهادتهم ويتعين انهما اقرار بالزنا۔ لیکن متصر میں ہے کہ آپ نے مسلمانوں سے گواہ نہیں طلب کیا بلکہ جابر کی روایت میں ہے فشهد اربعة منهم على ذلك فرجها رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ آگے لکھتے ہیں وعلى ذلك وجدنا المتقدمين عن ائمة الامصار في الفقه يجيزون شهادة اهل الكتاب بعضهم على بعض آگے یحیی بن اکثم کا قول نقل کیا ہے وعن يحيى بن اكثم قال جمعت قول مائة فقيه من المتقدمين في قبول شهادة اهل الكتاب بعضهم على بعض۔ پھر آگے لکھا انما جاز شهادتهم دون الفساق من لان الكفر لم يخرجهم من ولا بية بعضهم على بعض في تزويج بناتهم والبيع على صغارهم كما اخرج اهل الفسق فسقهم عن ذلك وهو قول ابي حنيفة واجل ليله والثوري وسائر الكوفيين۔

غیر مسلم پر رجم رجم کیلئے بالاتفاق علماء کے محض ہونا شرط ہے مگر صفت احسان کب حاصل ہوگی۔ تو بالاتفاق عاقل بالغ حر ہونا شرط ہے لیکن اس کا مسلمان ہونا بھی ضروری ہے نہیں؟ اس میں علماء مرکا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ و مالک کے یہاں محض ہونے کیلئے اسلام شرط ہے امام شافعی و احمد کے یہاں محض ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔ امام شافعی و احمد کا استدلال یہود کے قصہ سے ہے جن کو آپ نے رجم کا حکم دیا۔ اور برابر بن عازب کی روایت میں ہے اللهم اني اول من احب امرئ اذ امانوه اس میں ہے کہ آیت قرآنی من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون نازل ہوئی۔

اس حدیث میں اسکو امر اللہ کہا گیا ہے اور آیت میں حکم اللہ کہا گیا ہے۔

جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے خدائی حکم کے مطابق فیصلہ کیا اور نبی دوسرا فیصلہ کیا کہ کتاب
 اگر تورات ہی کا حکم تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کی تصدیق فرمائی ہے۔ اصول فقہ
 میں یہ مسئلہ موجود ہے کہ شرائع من قبلنا شرع لنا اذ اقصہ اللہ ورسولہ
 من غیر انکار ولم یظہر نسخہا پھر اللہ تعالیٰ نے تورات و انجیل کو نور و ہدایت
 فرمایا ہے اور اس کی تصدیق بھی کرتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے کہ اہل کتاب اخفاء و تحریف
 کرتے تھے اور فرماتا ہے یرید اللہ لیبین لکم ویہدیکم سنن الذین
 من قبلکم اور اس کے ساتھ مہین بھی ہے اور اس کی بنیاد پر اہل کتاب پر
 حکم کر نیکا حکم دیا ہے۔ انا انزلنا الیک الكتاب بالحق مصدقا لما بین یدہ
 من الكتاب ومہینا علیہ فاحکم بینہم بما انزل اللہ مہین کے مختلف
 معانی ہیں اور قرآن پر سب معنی بیک وقت صادق ہیں۔ قرآن توریت و انجیل کا
 مصدق بھی ہے۔ اگر انھوں نے تغیر کر دیا ہے تو اس غلطی کو ظاہر کرنے والا ہے
 اگر بعینہ محفوظ ہے تو ان پر بھی شتمل ہے۔ اور اہل کتاب کو توریت و انجیل کے
 انھیں احکامات پر عمل کا حکم دیتا ہے جس کا قرآن مصدق ہے۔ الغرض توریت
 کے مطابق کہو یا نیا حکم کہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور ہمارے لئے حجت
 ہے اس لئے اہل کتاب پر رجم ہوگا۔ اخاف کی دلیل کہ بیشک اہل کتاب پر حد
 جاری کی جائے گی مگر جب آپ نے رجم کا حکم جاری کیا تھا اس وقت تک رجم
 کیلئے احسان و اسلام شرط نہیں تھا بعد میں احسان کی شرط کا اضافہ ہوا ہے
 اور دلیل میں ابن عمر کی حدیث پیش کرتے ہیں من اشترک فلیس بمحصن
 مسند اسحق بن راہویہ میں مرفوعاً و موقوفاً ہے اگرچہ احسان کا اطلاق شادی پر ہوتا ہے
 چنانچہ بیہقی نے اسکو شادی و نکاح پر محمول کیا ہے مگر امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ
 حد میں شبہ کا فائدہ دیا جاتا ہے اسلئے حد رجم کے بجائے جلد کا حکم ہونا چاہئے
 اور یہودیوں کے قصہ کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔ وفي المعتصر ص ۳۲ ان الحكم في
 التوراة الرجم احصن ولم یحصن علی ما یدل علیہ ظاہر الآثار من غیر
 اشتراط الاحصان وكان ذلك قبل ان ینزل اللہ فی کتابہ فی حد الزنا
 ما انزل من الامساك فی البیوت والایذاء ثم نسخہ بما فی سورۃ

النور وبقوله خذ واعتي قد جعل الله لهن سبيلا فبين حد كل صنف -
الغرض ذمیوں پر حدود کا اجراء ہوگا مگر حد رجم کے بجائے ان پر حد جلد ہوگی۔

عبداللہ بن اوفیٰ کی روایت | ان سے سوال تھا کہ سورۃ نور کے نازل ہونے سے پہلے رجم کا حکم تھا یا سورۃ نور کے نازل ہونے کے بعد

انہوں نے فرمایا کہ مجھے اس کا علم نہیں ہے۔ یعنی شاگرد کو شبہ پیدا ہوا کہ الزانیۃ والذانی میں کوئی قید نہیں ہے سب کیلئے مائة جلد کا حکم ہے۔

اگر سورۃ نور کے نازل ہونے سے پہلے یہ تو ممکن ہے کہ منسوخ ہو یا عرصہ پر رجم ہو۔ اور عرصہ کی روایت سے اس آیت میں تخصیص ہو جاتی۔ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودی و یہودیہ کے رجم کا قصہ اس کے بارے میں پوچھا تھا کہ سورۃ نور کے نزول سے پہلے کا ہے یا بعد کا اس سے لاعلمی کا اظہار کیا تھا

سورۃ نور کا نزول واقعۃً افک کے سلسلہ میں ہے اور یہ غزوۃ بنی المصطلق میں پیش آیا ہے۔ زیادہ تر لوگوں کا خیال ہے یہ ۵ھ میں ہے، بعض لوگوں نے ۴ھ میں ذکر کیا ہے۔ یہودیوں کے رجم میں حضرت ابو ہریرہ موجود تھے۔ ایک روایت میں ہے جو ابن جریر میں ہے کنت جالساً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، اور حضرت ابو ہریرہؓ میں مسلمان ہوئے ہیں اور یہودی کا رجم سب پہلا رجم ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت اول مرجوم رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليهود اور ابھی برابر بن عازب کی روایت میں گذرا کہ حضرت خالد کے چہرہ پر اس کے خون کا چھینٹا پڑا تو انہوں نے برا بھلا کہا اور حضرت خالدؓ صفر میں مدینہ آئے ہیں۔ عیسیٰ والے واقعہ میں اہل علم کا جلد کا فتویٰ دینا اس آیت کی بنیاد پر تھا پھر ابو ہریرہؓ اس میں موجود تھے، ماعز کا قصہ اس میں حضرت ابن عباس موجود تھے مگر وہ روایت سند کے اعتبار سے کمزور ہے مگر یہودیوں کے رجم کے بعد کا ہے۔ یہ سب روایات دلالت کرتی ہیں کہ آپ نے آیت نور نازل ہونے کے بعد رجم فرمایا۔ رجم کی احادیث متواتر ہیں۔ کتاب اللہ کا نسخ و تخصیص ایسی احادیث سے بالاتفاق علماء جازنہ

حَدَّثَنَا الْأَمَةُ وَهْلُ يَقِيمُ عَلَيْهَا سِدَّهَا

ابو ہریرہ کی حدیث

فتبین یعنی تحقق

فاجلدوا اکل واحد منہما کے عموم سے غلام اور باندیاں مستثنیٰ ہیں فاذا الحصن فان اتین بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب۔ لہذا محصن جاریہ و غلام پر آدمی سزا ہے۔ اور رجم کا آدھا نہیں ہو سکتا ہے اسلئے ہر صورت میں یہی سزا پچاس کوڑا کی ہوگی۔ قرآن نے محصن کی سزا ذکر کی حدیث میں مطلقاً اذ ازنی امتہ احد کم جو عام ہے محصن و غیر محصن کو بلکہ دوسری روایت میں تو تصریح ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن الامۃ اذا لم تحصن آپ نے جلد ہی کا حکم دیا۔ قرآن میں اذا الحصن کی قید حترازی نہیں ہے بلکہ شبہ ہو سکتا تھا کہ حرہ میں محصنہ غیر محصنہ میں فرق ہے تو باندی میں بھی فرق ہوگا تو بتلادیا کہ جب محصنہ ہو تو نصف ہے تو غیر محصنہ کا یہ حکم بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ ابن عباس و داؤد ظاہری کے یہاں اگر غیر محصنہ ہو تو کوئی حد ہی نہیں ہے مگر یہ حدیث کے خلاف ہے۔ جب تیسری یا چوتھی مرتبہ زنا کا صددور ہو تو بیع کا حکم دیا ہے۔ یہ بیع کا حکم بطور استجاب کے ہے۔ ممکن ہے کہ مولیٰ اس کے حقوق کا لحاظ نہ کرتا ہو مشتری کے یہاں اس کی عادت بدل جائے البتہ یہ عیب ہے اسلئے بائع کو بتلانا ضروری ہے۔

مالکین کو حد جاری کرنیکا اختیار | ائمہ ثلاثہ کے یہاں مالک و سید غلام و باندی پر حد جاری کر سکتے ہیں۔

احناف کے یہاں اس کو عدالت میں پیش کرنا ہوگا۔ ان لوگوں کا استدلال انہیں احادیث سے جس میں جلد کا حکم دیا گیا ہے۔ اور حضرت علی کا قول مسلم میں اور بعض کتابوں میں مرفوعاً کہ اقیمو الحدود علی ما ملکت ایمانہم اور حضرت حفصہ نے اپنی باندی پر حد سحر جاری کیا۔ ابن عمر نے اپنے غلام کا ہاتھ چوری میں کاٹا۔ ابن عمر سے زنا میں تفصیل ہے۔ اگر شادی شدہ باندی ہے تو اسکو حاکم کے یہاں پیش کرنا ہے۔ اگر غیر شادی شدہ ہے تو خود مالک حد جاری کر سکتا ہے۔

احناف کی دلیل | کان ابو عبد اللہ رجل من الصحابة يقول الزکوة والحدود والفی الی السلطان۔

اور جیسے السارق والسارقة، الزانیة والزانی کے مخاطب حکام ہیں اسی طرح ان احادیث کے مخاطب حکام ہیں جنکو حد جاری کرنے کا اختیار ہے۔ حضرت حفصہؓ نے از خود سحر کی حد جاری کر دیا اس پر حضرت عثمانؓ نے اعتراض کیا، حضرت جذب نے ساحر پر از خود حد جاری کی تو حضرت عثمانؓ نے قید کر دیا۔

حدود کے اجراء کیلئے شہادت اقرار اپنی شرائط کے ساتھ ضروری ہیں، ہر مالک اسکو ٹھیک سے انجام نہیں دے سکتا ہے اسلئے اسکو امام کے حوالہ کرنا مناسب ہے اس میں غلام و باندی کو ظلم سے بھی بچانا ہے کہ مالکین خواہ مخواہ مارا کرینگے۔ جن لوگوں کے یہاں سید و مالک کو اختیار ہے ان حضرات کے۔

اور حدود اور اس کی کیفیت سے واقف ہونا ضروری ہے اور حد کا ثبوت اقرار یا شہادت سے ہو، وہ غلام مشترک نہ ہو، وغیر ذلک۔ پھر ان میں آپس میں اختلاف ہے کہ صرف حد زنا کا اختیار ہے جو تادیب کے قبیل سے یا حد قتل و قطع کا بھی اختیار ہے۔

تاخیر الحد عن النفساء

حضرت علیؓ کی حد | ان امة رسول الله آپ کے آل کی تھی جیسا کہ ابو داؤد میں ہے۔ فجرت جارة لال رسول الله

آپ نے حد جاری کرنیکا حکم دیا تو حضرت علیؓ گئے، تو ابھی اس کا نفاس ختم ہوا تھا ایسی حالت میں عورت کمزور ہوتی ہے تحمل نہ کر پائی اور مر سکتی تھی، اس کو مار ڈالنا سزا نہیں ہے۔ اس لئے حضرت علیؓ نے اگر بتلایا تو آپ نے تحسین فرمائی اور فرمایا کہ مؤخر کرو جسے تماثل اصل میں تماثل تھا۔ یعنی تصح و تبدل مریض جن کے شفاء کی امید ہے اور حد قتل نہیں ہے انکی حد کو مؤخر کر دیا جائیگا اور جن کے شفاء کی امید نہیں ہے۔ ان پر فوری حد جاری کی جائے گی۔ اس طرح سے کہ ہلاکت نہ ہو۔

باب حد الخمر

ابتداء میں شراب پر کوئی حد یا تعزیر نہیں تھی۔ ابن عباس کی روایت میں ہے کہ ایک شخص شراب پی کر شہ میں تھا اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا جا رہا تھا کہ حضرت عباس کے مکان میں بھاگ گیا اور حضرت عباس سے چٹ گیا، آپؐ نے تذکرہ کیا گیا تو آپؐ ہنسے اور لمبا مرد فیہ بشیء۔ اخرجہ ابو داؤد۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ اخیر میں آپؐ نے مارنے کا حکم دیا۔ آپؐ کے پاس شرابی لائے جاتے آپؐ لوگوں سے مارنے کو کہتے، جس کے ہاتھ میں جو چیز ہوتی اس سے مارنا شروع کرتے منہم من ضربہ بالنعال ومنہم من ضربہ بالعصا ومنہم من ضربہ بالیتختہ قال ابن وہب الجرید الرطبة۔ دوسری سند سے اس میں ہے کہ پھر آپؐ فرماتے بس کرو، لوگ بس کر دیتے تھے قال لہم ارفعوا فہوا اخرجہ ابو داؤد عن عبد الرحمن بن ازہر۔ پھر چالیس جریدہ مارا جیسا حضرت انس کی روایت میں ہے بعض میں جلد باجرید والنعال اربعین، اور بعض میں جلدہ بجریدتین اربعین۔ ممکن ہے بالقصد چالیس کا عدد استعمال کیا۔ ایک شاخ والے سے یاد و شاخ والے سے۔ حضرت ابو بکر نے اس بات کا لحاظ کیا کہ آخر میں آپؐ کا کیا عمل تھا اس پر عمل کیا۔ حضرت عمر کے زمانہ میں فارغ البالی آئی اور جب لوگ ملک شام و فارس کے دیہات میں جا بسے جہاں انگور وغیرہ کثرت سے تھے تو اس کا زیادہ رواج ہونے لگا۔ تو مشورہ کیا حضرت عبدالرحمنؓ نے کہا اخف حدود حد قدف ہے وہی مقرر کر دی جاتے، موطا مالک میں ہے کہ حضرت علیؓ نے مشورہ دیا۔ دونوں حضرات نے مشورہ دیا ہوگا۔ حضرت عمر کے زمانہ میں اسی پر اجماع ہو گیا۔

مقدار حد خمر | ائمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہ و مالک و احمد کا مذہب ہے کہ حد خمر اسی

کوڑا ہے اس لئے کہ حضرت علیؓ نے جب ولید کو شراب میں حد جاری کی تھی تو چالیس لگوا یا حتی بلغ اربعین فقال امسک ثم قال جلد النبی صلی اللہ علیہ وسلم اربعین و ابو بکر اربعین۔ بنی کے مقابلہ میں کسی کے فعل کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اس لئے کہا جائیگا کہ حضرت عمرؓ نے بطور تعزیر کے اضافہ کیا تھا۔
ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عمرؓ کے زمانے میں اسکے حد ہونے پر اجماع ہو گیا۔
اور حدیث جس میں آپؐ نے چالیس لگوائے تو حضرت انسؓ کی روایت میں بحیثیتین
نحو اربعین ہے، آلہ کے اعتبار سے اسی ہو جاتے ہیں۔ اور حضرت ابو بکرؓ نے بھی ایسا
ہی کیا۔ ابوسعید خدریؓ کی روایت کنز العمال میں ان ابابکر ضوب فی الخمر
بالعین اربعین ضرب کے اعتبار سے چالیس اور آلہ کے اعتبار سے اسی ہو گئے
حضرت عمرؓ کے زمانہ میں اجماع ہو گیا اس بات پر کہ ضرب کے اعتبار سے اسی ہونا
چاہئے۔ حضرت علیؓ نے مسلم کی روایت میں چالیس پر اکتفا کیا مگر بخاری کی روایت
میں ہے کہ اسی لگائے، اور طحاوی میں ہے کہ حضرت علیؓ نے دو طرفہ کوڑے سے
پٹوایا تھا اخرجہ من طریق جعفر بن محمد بن علی بن الحسین ان علیا
جلد الولید بسوط لہ طرفان۔

حصین بن منذر کی حد | حضرت عثمانؓ کی خدمت میں ولید گورنر کوفہ کا
مسئلہ پیش ہوا جس نے فجر کی نماز دو رکعت
پڑھانے کے بعد کہا تھا کہ اور نماز پڑھاؤں۔ دو آدمیوں نے گواہی دی۔
دا، حران مولیٰ عثمانؓ نے کہ میں نے شراب پیتے دیکھی۔ د، دوسرے نے گواہی دی کہ
شراب کی قے کرتے دیکھی۔ حضرت عثمانؓ نے کہا شراب کی قے کرنا بغیر شراب پیئے
مکن نہیں ہے۔

شراب کی قے پر حد | امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اگر گواہ شراب کی قے پر گواہی
دیں تو حد جاری نہیں ہوگی۔ لاحد علی من وجد
منہ رائحة الخمر او قیاً ہا یہی مذہب امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ امام نوویؒ
فرماتے ہیں و مذہبنا انہ لا یحد۔ اور صاحب ہدایہ و نووی دونوں دلیل دیتے
ہیں کہ پینا بہت سے ایسے اعذار کی بنا پر ہو سکتا ہے جو حد کو ساقط کر نیوالے ہوتے
ہیں جیسے اکراہ وغیرہ اور حد شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے اور امام مالکؒ اور احمدؒ کی
ایک روایت میں حد جاری کی جائے گی۔ جیسا حضرت عثمانؓ نے ولید پر حد جاری
کی اس طرح حضرت عمرؓ نے عثمان بن مظعونؓ پر علقہ کی شہادت سے جو شراب کی

تے کرنے پر تھی حد جاری کی اور یہ سب صحابہ کے مجمع میں ہوا۔ امام نووی کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب جواب دیتے ہیں کہ حضرت عثمان کو علم تھا اس کے شراب پینے کا اور حضرت عثمان کا مذہب رہا ہو کہ قاضی اپنے علم کی بنیاد پر حد جاری کر سکتا ہے مگر امام مالک کا قول قوی ہے اور اس تاویل کو ضعیف قرار دیا ہے۔ امام نووی کہتے ہیں دلیل مالک ہمارا قوی۔

ولی حالہا من تولى قارها۔ حضرت علی اس کام کیلئے با اختیار وزیر تھے انھوں نے حضرت حسن سے حد لگانے کو کہا تو انھوں نے یہ جملہ کہا کہ بنو امیہ مزے لوٹتے ہیں تو تکلیف دہ کام بھی دی کریں۔

عند الاحناف انکور کا کچا رس جس میں سکر آجائے اور نقیغ زریب و نقیغ تمر اور عصیر مطبوخ جسکو باذن کہتے ہیں اس کا پینا

خمر کی حقیقت

حرام ہے قلیل مقدار ہو یا کثیر مقدار۔ البتہ حد کے بارے میں تفصیل ہے۔ خمر میں حد جاری کرنے کیلئے بالفعل سکر ضروری نہیں ہے اس لئے معمولی مقدار پر بھی حد جاری ہوگی اور بقیہ تین قسم کی شراب اس پر حد جاری کرنے کیلئے بالفعل سکر ضروری ہے ان چار قسموں کے علاوہ دیگر چیزوں کی نبیذ بنایا اور مسکر ہو گئی تو قلیل مقدار جس سے نشہ نہ ہو برائے تقوی جائز اور بطور لہو و لعب و مستی کے ہو تو ناجائز۔ اور جب سکر آجائے گا تو اس پر حد جاری کی جائے گی، اور امام محمدؒ کے یہاں دیگر چیزوں کی نبیذ کا وہی حکم ہے جو نقیغ زریب و تمر وغیرہ کا ہے کہ قلیل مقدار بھی حرام ہے۔ ما اسکر قلیلہ فکشیہ حرام اور عند الاحناف فتویٰ اسی پر ہے۔

وحرم محمد الاشرۃ المتخذۃ من العسل والتین ونحوہما مطلقاً قلیلہا وکثیرہا وبہ یفتی (در مختار) ائمہ ثلاثہ کے یہاں جس مادہ کی شراب بنائی جائے جب وہ مسکر ہے تو قلیل و کثیر سب کا پینا حرام ہے جیسا امام محمدؒ کا قول ہے۔ البتہ حد کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں مثل خمر قلیل مقدار پر بھی اگرچہ اس سے سکر نہ ہو حد واجب ہے اور عند الاحناف پینے کی حرمت کے سلسلے میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے مگر حد کیلئے بالفعل اس میں سکر شرط ہے۔ وھذا الاشرۃ عند محمد و موافقہ کثیر بلا تفاوت لکن یستثنیٰ منه

الحد فانہ لا یجب الا بالسكر بخلاف الخمر (شامی ص ۲۹۳)۔ وقد حقق فی
الفتح قول محمد ان ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام وانہ لا یلزم من حرمة
قلیلہ انہ یحد بہ بلا اسکارا لخمیر خلافاً للامۃ الثلاثۃ وان استدلوا لہم
على الحد بقلیلہ بحديث کل مسکر خمیر وبقول عمر فی البخاری ان الخمر ما
خامر العقل وغير ذلك لا يدل على ذلك لانہ محمولٌ على التشبیہ البلیغ
کزیادۃ السر والمراد بہ ثبوت الحرمة ولا یلزم من ثبوت الحد بلا اسکار
وكون التشبیہ خلاف الاصل اوجب المصیر الیہ قیام الدلیل علیہ
لغۃً وشرعاً ولا دلیل لہم على ثبوت الحد بقلیلہ سوى القیاس ولا
یثبت الحد بہ نعم الثابت الحد بالسكر منه (شامی ص ۱۶۳) یعنی مقدار مسکر
اور مقدار غیر مسکر کو برابر قرار دیا گیا ہے حرام ہونے میں جس سے ان کا حد میں برابر ہونا لازم
نہیں آتا ہے۔ اور حد کا ثبوت مقدار مسکر میں ہے مقدار غیر مسکر میں نہیں ہے اور
شامی نے قہستانی سے اس پر بھی حد جاری کرنے کی روایت نقل کر کے پھر اسکی تردید
کی ہے۔ زاد فی الدر المنقہ عن القہستانی ویحد بہ وان لم یسکر کما فی المفہرۃ
وغیرہا۔ اقول ہذا مخالف لما ذکرنا انما من تقييد الحد بالسكر ولعله
صواب ان سکر ص ۳۹۳۔

کوئی حد میں مرجائے | حضرت علی فرماتے ہیں کہ میں کسی پر حد جاری کروں

اور وہ مرجائے تو مجھے کوئی غم و فکر نہیں، ہاں شرابی
پر حد جاری کروں اور وہ مرجائے تو مجھ کو غم و فکر ہوگا اور میں دیت ادا کروں اس
لئے کہ آپ نے اس کیلئے کوئی تعداد متعین نہیں کی تھی فاجد منہ فی نفسی الوجد بمعنہ

الحزن۔ سزا کی دو قسم | (۱) حد۔ (۲) تعزیر

اگر حد کو ضابطہ میں ٹھیک طور پر لگایا تو بالاتفاق ائمہ اربعہ کے اگر محد و دومر جائے
تو ضمان واجب نہیں ہے۔ لانعلم بین اہل العلم خلافاً فی سائر الحدود
انہ اذا اتی بها علی الوجه المشروع من غیر زیادۃ انہ لا یضمن من
تلف بہا لانہ فعلہا بامر اللہ وامر رسولہ فلا یواخذ بہ ولانہ نائب

عن الله فكان التلف منسوباً اليه (معنی لابن قدامہ ص ۳۱۲) اگر حد سے زیادہ لگوا یا تو ضمان واجب ہوگا۔

اور تعزیر میں محدود مر جائے تو امام شافعیؒ کے یہاں ضمان واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں اگر ضابطہ کی رعایت کرتے ہوئے لگوا یا تو ضمان واجب نہیں ہے۔
ضرب شارب جمہور علماء کے نزدیک بطور حد ہے البتہ مقدار میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے یہاں مقدار حد چالیس، ائمہ ثلاثہ کے یہاں مقدار اسی ہے اور بعض حضرات کے یہاں ضرب شارب بطور تعزیر ہے۔ المقصر میں ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جلد أربعين ولم يكن ذلك حداً امناً في الخمر أربعين إنما قصده الحجل لا توقيت فيه وقد جلد أبو بكر بعد النبي صلی اللہ علیہ وسلم في الخمر أربعين وجلد عمر فيه باستشارة الصحابة ثمانين ولو كانت الأربعون فيها حداً لما تجاوز عمر وكان ضرب أبي بكر وعمر على التحريم لضرب النبي صلی اللہ علیہ وسلم لأن ذلك الضرب كان مقصوداً إلى عدد معلوم۔

جمہور کا استدلال کہ ابتداء میں حد مقرر نہ تھی مگر بعد میں حد مقرر ہوئی امام طحاویؒ نے حضرت قدامہ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ حاطب بن ابی بلتعہ کو بدر میں شریک ہونے بنا پر آپؐ نے معاف فرمایا اور قدامہ بھی غزوہ بدر میں شریک تھے مگر حضرت عمرؓ نے شراب کے پینے پر معاف نہ کیا اسلئے کہ ذوالہیات سے چشم پوشی و درگزر کا حکم حدود میں نہیں ہے۔ حضرت حاطبؓ جو بات سرزد ہوئی اس تکلیف کوئی خاص حد مقرر نہ تھی اسلئے معاف فرما دیا اور شراب کی حد مقرر تھی اس لئے حضرت عمرؓ نے معاف نہ کیا۔ رہا حضرت علیؓ کا فرمان تو آپؐ کے زمانہ میں چالیس جریدہ لگایا جاتا تھا مگر حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ آلہ کے اعتبار سے اسی ہے اور عدد کے اعتبار سے چالیس ہے اسلئے حضرت علیؓ کو تذبذب تھا۔

باب قدر أسواط التعزير

حدیث ابو ہریرہؓ — تعزیر کے لغوی معنی تادیب کے آنے میں اور

تعظیم کے بھی آتے ہیں۔ یہ اضداد میں سے ہے ہولعۃ التادیب مطلقاً بضوب وغیرہ
ویطلق علی التعظیم والتعظیم فہو من اسماء الاضداد (شامی ص ۱)
المغنی میں ہے والاصل فی التعزیر المنع ومنہ التعزیر بمعنی النصیۃ
لانہ منع لحدوہ من اذاہ۔

عقوبت کی دو قسم ہے۔ (۱) جس کی مقدار و کیفیت شارع نے متعین کر دی ہے جیسے
حد قصاص و دیت۔ (۲) جس کی مقدار و کیفیت شارع نے متعین نہیں کی ہے بلکہ
شارع نے قاضی کو مختلف سزا کے درمیان اختیار دے رکھا ہے کہ جو مناسب سزا ہو
اسکو دے۔

حد و تعزیر کے درمیان فرق | عقوبات مقدّرہ یعنی حد کو قاضی معاف نہیں
کر سکتا ہے۔ اور عقوبات غیر مقدّرہ یعنی

تعزیر کو قاضی مصلحت کی بنا پر معاف کر سکتا ہے۔ عقوبات مقررہ میں مجرم کی
شخصیت کا لحاظ نہیں ہوتا ہے۔ اور تعزیرات میں مجرم کی شخصیت اور حیثیت کا
لحاظ کیا جاتا ہے اور حدود و شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اور تعزیر شبہات سے
ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ حدود کا معاملہ عدالت میں آنیکے بعد اس کی سفارش جائز
نہیں ہے اور تعزیر میں سفارش جائز ہے۔

تعزیر میں مارنا قید کرنا زبرد تو بیخ سب داخل ہے لیکن اگر جلد و کوڑا لگانا ہے
تو اقل کی کوئی حد متعین نہیں ہے۔ البتہ اکثر کی حد متعین ہے یا نہیں۔ تو امام ابو حنیفہ
کے یہاں انتالیس کوڑا ہے اسلئے کہ اقل حد غلام کی چالیس کوڑا ہے۔ اس میں
ایک عدد کم کر دے نعمان بن بشیر کی روایت کی وجہ سے۔ قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم من بلغ حدی فی غیر حد فہو من المعتدین اخرجہ
البیہقی والمحفوظ مرسل (نصب الرایۃ) امام شافعی کے یہاں خمر کی حد چالیس کوڑا
ہے لہذا غلام کی حد بیس عدد ہے اسلئے ان کے یہاں انیس کوڑا تعزیر ہے۔
امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ حدود میں اصل مرد آزاد ہیں اور انکی کم از کم حد اسی
کوڑا ہے اسلئے ایک کم اناسی کوڑا اکثر تعزیر ہے۔ اعتب ابو یوسف اقل
حدود الاحرار لان الاصل الحرۃ فنقص سوطا فی روایت عنہ وظاہر الروایۃ

عنه تنقیص خمسة كماروى عن علي ويجب تقليد الصابي فيما لا يدرك
بالرائي (شامی) امام ابو یوسف کی ایک دوسری روایت میں غلام کی تعزیر میں غلام
کی اقل حد کا اعتبار ہے اور حر کی تعزیر میں حر کی اقل حد کا اعتبار ہے مگر حر کی تعزیر
میں ایک عدد کم کرنے کے بجائے پانچ عدد کم کر کے پچتر کر دیا ہے۔ قال ابو یوسف
اکثره فی العبد تسعة وثلاثون سوطا وفي الحر خمسة وسبعون سوطا
اور ابو یوسف کی ایک دوسری روایت کے مطابق جس نوع کا جرم ہوگا اس
نوع کی حد کے قریب قریب سزا ہوگی جیسے قبلہ اور لمس میں حد زنا کے قریب (شامی)
اور ایک روایت کے مطابق کوئی تعداد مقرر نہیں ہے۔ جیسا جرم ہوا سکے مطابق
سزا دے (شامی) امام احمد کے یہاں زیادہ سے زیادہ دس کوڑا ابو بردہ کی حدیث مذکور
فی الباب کی وجہ سے کہ لا یجلد احد فوق عشرة اسواط الا فی حد من حدود
اللہ۔ انکی دوسری روایت امام ابو یوسف کی طرح سے ہر جرم کو اس نوع کے جرم کی
حد کے قریب سزا دینا ہے۔

ويجوز ان یزید علی حد غیر جنسہا جیسے نعمان بن بشیر کی حدیث میں شوہر نے
اپنی بیوی کی جاریہ سے زنا کر لیا اور بیوی نے اس کیلئے حلال کر دیا تو سو کوڑے لگوائے
چونکہ شوہر محض تھا جس کی حد رجم تھی۔ امام مالک کے یہاں اکثر کی بھی کوئی حد مقرر
نہیں ہے، امام کی صوابدید پر ہے جیسا کہ ایک روایت امام ابو یوسف کی ہے جس کا
بیان گذر چکا۔

حدیث ابو بردہ کا جواب حد کا اطلاق جیسے اصطلاحی حد پر ہوتا ہے جیسے ادرؤا
المحدود عن المسلمین ما استطعتم وغیرہ میں اس طرح عام معصیت پر بھی ہوتا
ہے۔ اور حدیث ابو بردہ میں حد سے مراد گناہ کبیرہ ہے۔ گناہ کبیرہ کے سوا صغیرہ وغیرہ
میں اسی تعداد سے زیادہ نہ ہونا چاہئے۔ اسی طرح جو چیز فی نفسہ معصیت نہیں
ہے مگر کسی عارض کی وجہ سے معصیت ہوگی جیسے امور مباحہ میں والدین کی اطاعت
استاذ کی اطاعت، امام کی اطاعت واجب ہو جاتی ہے اور نافرمانی معصیت ہو جاتی
ہے اس طرح کے امور میں اس سے زیادہ سزا نہیں دینی چاہئے۔

الحدود کفارات لاهلہا

حدیث عبادۃ بن الصّامرت

فمن وفى منکم فأجره علی اللہ - ولا نعصى فالجنة ان فعلنا ذلک
امام نووی نے ہارزی سے نقل کیا ہے کہ پہلے جملہ میں لا نعصى نہیں ہے، فرمایا اس لئے
کہ اسکی جزا فاجرہ علی اللہ ہے کہ ان اعمال صالحہ کا اسکو ثواب ملے گا۔ اس لئے کہ آدمی
بسا اوقات ان گناہوں سے پرہیز کرتا ہے مگر دوسرا گناہ کرتا ہے اس لئے اس پرہیز
پر ثواب ملے گا مگر دیگر معاصی کے ارتکاب پر گناہ بھی ہوگا۔ اور دوسرے جملہ میں
لا نعصى کا اضافہ ہے اور اس کی جزا فلا الجنة ہے اس لئے کہ اس کے سوا مزید
دیگر گناہوں سے پرہیز کرتا ہے تو فلا الجنة کا حقدار ہوگا۔

بایعناہ - اس بیعت کا وقت - اس میں علماء کا اختلاف ہے، حافظ بن حجر کی
راے ہے کہ فتح مکہ کے بعد سورہ ممتحنہ کے نزول کے بعد ہے اس لئے کہ امام بخاریؒ
نے کتاب الحدود میں ذکر کیا ہے کہ لما بایعہم قرأ الآية کما اسی طرح
مسلم و بخاری میں قتلنا علینا آیت النساء یا اخذ علینا کما اخذ علی النساء
مروی ہے۔ اور حافظ عینی کی راے ہے کہ یہ لیلۃ العقبہ میں بیعت ہوئی تھی اس میں
آپ نے نقبار مقرر کئے تھے۔ عقبہ میں آپ کی انصار سے ملاقات ہوئی اور وہیں
پر انصار کا خیمہ تھا اور اسلام کی دعوت دی تھی اور بارہ نقیب مقرر ہوئے تھے۔
لا یعضہ - العضۃ بمعنی السحر او بمعنی البهتان و بمعنی التهمة قال
الخلیل العضۃ الافک والبهتان وقول الزور فمن اصاب شیئاً من
ذلک فعوقب بہا فهو کفارة لہ۔ من اتى منکم حدّاً فاقیم علیہ فهو
کفارتہ۔

من ذلک کا مشار الیہ شرک کے علاوہ ہے۔ اس لئے کہ بالاتفاق علماء شرک
بلا توبہ معاف نہیں ہوتا ہے۔ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہا ویغفر ما دون
ذلک۔ اور کفر و ارتداد کی سزا گناہوں کیلئے سائر نہیں ہے بقیہ گناہ کیلئے حدود
کفارہ ہیں جیسا کہ اس حدیث میں وارد ہے۔

مشہور یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے یہاں حدود کفارہ ہیں۔ یعنی شرک کے سوا دوسرا گناہ مثلاً زنا کیا چوری کیا، امام نے اس پر حد جاری کی۔ یہ حد اس گناہ کے لئے کفارہ ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں گناہ کے ختم ہونے کیلئے توبہ ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حدیث عبادہ اور ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعاً ما عوقب رجل علی ذنب الا جعلہ اللہ کفارة لما اصاب من ذلك الذنب۔

احناف کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من اللہ واللہ عزیز حکیم، فمن تاب من بعد ظلمه واصبح فان اللہ يتوب عليه۔ اس قطع ید کے بعد توبہ کا ذکر کیا گیا ہے، قطع ید کو نکال فرمایا گیا ہے جو دوسروں کیلئے عبرت ہو زاجر ہو۔ حد قذف میں فرمایا گیا ہے فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا۔

حد کے اجراء کے بعد بھی فاسقین کہا گیا اور توبہ کے بعد فسق کا ازالہ ہے اور حد کے بارے میں ایک روایت حضرت علیؓ کی جسکو ترمذی نے نقل کیا ہے من اصاب حدا فعجل عقوبته، في الدنيا فاللہ اعديل من ان يثني علی عبده العقوبة، في الآخرة ومن اصاب حدا فستره اللہ وعفاه عنه فاللہ اکرم من ان يعود في شيء قد عفى عنه كالتقاءه ہے حد کا کفارہ ہونا۔ بطور رجاء اور امید کے ہے

کوئی حتمی و یقینی طور پر نہیں ہے۔ اس کے سوا حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت حاکم میں ہے ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ادري الحدود كفارة لاهلها ام لا قال الحافظ وهو صحيح علی شرط الشيخين۔ شوافع حدیث عبادہ کو بعد کی اور حد ابو ہریرہؓ و حدیث علیؓ کو پہلے کی بتلاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ کو پہلے علم نہ تھا اس لئے توقع اور امید کی بات فرمائی۔ پھر بعد میں علم ہوا تو قطع و حتم کے طور پر کفارہ فرمایا۔ مگر ادھر آیات قرآنی ہیں، خبر واحد کا ان کے مقابل میں اعتبار نہیں ہے پھر یہ بھی احتمال ہے کہ کہا جاتے یہ حکم بطور رجاء و توقع ہے مگر اسکو قطع کے انداز میں ذکر کیا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خاص حدود کے بارے میں کوئی مخصوص حکم نازل نہیں ہوا ہے جیسے آپ سے گدھے کی زکوٰۃ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ کوئی خاص حکم تو اس بارے میں نہیں ہے۔ البتہ آیت جامعہ ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره موجود ہے۔

اسی طرح یہاں آپ نے قانون کلی ذکر فرمایا اور جزئی حکم کی نفی فرمائی چونکہ آلام و مصائب کفارہ ہیں۔ اور اس کے بارے میں آیات و احادیث کثیرہ موجود ہیں اور حدود یقیناً مصیبت ہیں اور اس عموم کے اندر وہ داخل ہیں مگر جزئی اور خاص طور سے کوئی حکم نہیں آیا ہے۔ عوقب بہ عام ہے حد ہو، تعزیر ہو، آسمانی مصیبت ہو سب اس میں داخل ہیں جسکی وجہ سے بطور قاعدہ کلیہ کے قطع و جزم فرمایا اور جزئی حکم کے طور پر آپ نے لا علمی کا اظہار کیا۔

باب جرح العجماء والمعدن والبدارجار

البدارجار۔

حدیث ابو ہریرہ

کسی کو اجیر رکھ کر کنواں کھودو اور ہاتھ جس میں آدمی گرنے کے بعد دب کر مر گیا، اسی طرح اپنی ملکیت میں اور موات میں کنواں کسی نے بنوایا اس میں کوئی گر کر مر گیا تو مالک پر کوئی ضمان یا دیت نہیں ہے۔ ہاں عام راستہ میں بلا سلطان کی اجازت کے کنواں بنوایا ہے یا دوسرے کی ملکیت میں بلا اس کی اجازت کنواں بنوایا دیا ایسی صورت میں ضامن ہوگا یعنی کفارہ اس کے مال میں اور عاقلہ پر دیت ہوگی۔ جبار۔ امام مالک نے فرمایا معناه لادیت فیہ۔ ابن ماجہ نے کہا الجبار المہدر الذی لا یغرم۔ جبار میں سلب ماخذ ہے رفع و اہدار کے معنی میں۔

العجماء جرحھا جبار۔ اعجم کا مؤنث : جانور۔ جرح بفتح ابعجم مصدر و بضم الجیم اسم مصدر : زخم۔

جرح کا ہونا ضروری نہیں ہے مراد اس سے نقصان اور اتلاف ہے، عام طور سے زخم ہو جاتا ہے اسلئے یہ تعبیر اختیار کی گئی ہے۔ عام راستہ میں چلنے کا حق سب کو ہے مگر دوسروں کو نقصان پہنچانے بغیر حدیث لا ضرر ولا ضرار کی وجہ سے یعنی جس نقصان و ضرر سے احتراز ممکن ہے اس سے احتراز ضروری ہے۔ ہدایہ میں ہے والاصل ان المروء فی طریق المسلمین مباح مقید بشرط السلامة لانہ یتصرف فی حقہ من وجہ و فی حق غیرہ من وجہ لکونہ مشترکاً بین کل الناس فقلنا بالاباحۃ مقیداً بما ذکرنا ليعتدل النظر من الجانبین ثم انما

یتقید بشرط السلامة فیما یمن الا احتراز عنه ولا یتقید بها فیما لا یمن
التحرز عنه لما فیہ من المنع عن التصرف وسد باب وهو مفتوح۔
اس لئے اگر جانور کے ساتھ راكب یا سائق یا قائد موجود ہے تو اٹلاف اسکی جانب
منسوب ہوگا البتہ اگر پیر چلا دیا اور اس سے نقصان ہوا تو اس کا ضمان نہیں ہوگا۔
یہی مذہب امام احمد کا بھی ہے اور امام شافعی کے یہاں پیر چلانے سے اگر نقصان
ہوا اور اس کے ساتھ کوئی موجود ہے تو ضمان ہوگا۔

امام ابو حنیفہ و احمد کی دلیل کہ آپ نے فرمایا ہے الرجل جباراً اخرجہ
ابوداؤد۔ اور عقلی دلیل کہ اس کے پیر کو روکنا ان لوگوں کے اختیار میں نہیں ہے
الرجل لیس یمنک الاحتراز عنہ مع السیر علی الدابة فلم یتقید بہاں اگر
احتراز ممکن ہو مثلاً راستہ میں خواہ مخواہ روک دیا تو ایسی صورت میں ضمان ہوگا۔
فان وقفہا فی الطريق ضمن النفعہ ایضاً۔ اور اگر جانور کے ساتھ کوئی نہیں منفلت ہے
تو عند الاحناف کوئی ضمان نہیں ہے۔ العجماء جرحھا جباراً کو منفلتہ پر محمول کرتے
ہیں اور امام شافعی کے یہاں جانور منفلتہ دن میں تلف کریں تو ضمان نہیں اور رات
میں نقصان کریں تو ضمان ہے اور امام احمد کے یہاں یہ حکم صرف زراعت کے سلسلے
میں ہے، غیر زراعت میں ضمان نہیں ہے۔ المغنی میں ہے وان اقلقت البھیمة
غیر الزرع لم یضمن مالکھا اقلقت لیلہا کان او نہا راما لم یکن
یدہا علیہا۔

امام شافعی کی دلیل محیصہ کی روایت ابوداؤد میں ہے کہ برار بن عازب کی اونٹنی
نے ایک باغ میں جا کر نقصان کر دیا تھا تو فقہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان
حفظ الحوائط بالنہار علی اہلہا وان حفظ الماشیۃ علی اہلہا وان علی
اہل الماشیۃ ما اصاب ماشیتہم باللیل۔ آپ نے دن میں ذمہ داری باغ والوں
کے سر ڈالی اور رات میں مولشی والوں پر۔

احناف کہتے ہیں کہ اصل ضابطہ تو وہی ہے جو آپ نے العجماء جرحھا جباراً
میں فرمایا مگر حفاظت میں کوتاہی کی بناء پر ضمان واجب کیا اس لئے کہ اونٹ دن
میں چراتے جاتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اونٹ چرواہے کے قابو سے باہر ہو جاتا

ہے مگر رات میں اپنے باڑ میں رہتے ہیں۔ ایسے موقع پر اپنے یہ فرمایا ہے رات میں ایسا ہونا دلالت کرتا ہے کہ مولیٰشی والے کھیتی کو نقصان پہنچانے کا ارادہ کرتے ہیں۔ ورنہ عمرو بن عاص کی روایت میں ما اصابنا باللیل باللیل ضمن اہلہا وما اصابنا بالنہار فلا شیء فیہا وما اصابنا الغنم باللیل والنہار غنم اہلہا اخرجہ الدار فظنہ اس میں اپنے بکری والوں کو ہر حال میں ضامن قرار دیا جس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم اونٹ کے ساتھ خاص ہے اور وجہ کوتاہی کا ہونا ہے۔

المعدن جبار۔ کان کنی میں مزدور دب کر مر گئے تو اس کا ضمان واجب نہیں ہے۔ وفي الرکاز الخمس۔ یہاں پر تین لفظ ہے۔ کنز، معدن، رکاز۔ کنز: گڑے ہوئے خزانہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ معدن: قدرتی کان پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ رکاز کے اطلاق میں اہل عراق و حجاز کا اختلاف ہو گیا، اہل حجاز گڑے ہوئے خزانہ پر اطلاق کرتے ہیں اور اہل عراق قدرتی کان اور گڑے ہوئے دونوں پر کرتے ہیں۔ اہل حجاز نے حدیث کی اسی ترتیب سے استدلال کیا ہے جس میں المعدن جبار وفي الرکاز الخمس ہے کہ اگر رکاز معدن تھا تو اسم ظاہر لانے کے بجائے ضمیر لانے اور فیہ الخمس کہتے۔ مگر اسم ظاہر لانا دلالت کرتا ہے کہ معدن اور چیز ہے اور رکاز اور چیز ہے۔ نیز مؤطا مالک میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن حارث کو فرج کی جانب قبلہ نامی ایک جگہ واقع ہے وہاں کے معادن عطا فرمائے تھے۔ اس سے آجنگ زکوٰۃ لی جاتی ہے۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ معادن میں زکوٰۃ ہے خمس واجب نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا یہی مذہب ہے۔ اخاف کا مذہب یہ ہے کہ غیر مسلموں کا دینیہ ہو یا قدرتی کان سب میں خمس ہے اس لئے کہ مسلمانوں نے جب ملک کو فتح کیا اور قبضہ کر لیا تو زمین اور کفار کا مال مال غنیمت ہے، اس میں خمس ہے۔ تو زمین کے اندر جو قدرتی خزانہ ملا وہ بھی مال غنیمت کے حکم میں ہے اس میں بھی خمس ہو گا۔ ان حضرات کا یہ کہنا کہ کان سے بڑی محنت سے سونا چاندی نکلتا ہے اس لئے اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی تو مال غنیمت کیلئے تو جہاد کرنا پڑتا ہے جس میں جان و مال دونوں کی ہلاکت ہوتی ہے اس میں اس سے زیادہ محنت و مشقت ہے۔

ائمۃ ثلاثہ کا استدلال کہ اسم ظاہر لائے ضمیر نہ لائے، یہ استدلال تو حد درجہ کمزور ہے اسلئے کہ تمام روایات اس ترتیب سے مروی نہیں ہیں کہ المعدن جبار کے بعد معاً فی الرکاز الخمس آیا ہو، کتنی روایات ایسی ہیں کہ اس میں یہ ترتیب مروی نہیں ہے دونوں کے درمیان دوسرے جملے آتے ہوئے ہیں۔ جو دلیل ہے کہ آپ کی بیان کردہ یہ ترتیب نہیں ہے بلکہ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ آپ نے ایک ساتھ تمام جملوں کو بیان کیا ہو بلکہ ممکن ہے کہ آپ نے ان جملوں کو مختلف اوقات میں بیان کیا ہو اور راوی نے ان سب کو ایک ساتھ بیان کر دیا ہو۔ نیز المعدن جبار کے ذریعہ کان کنی میں کوئی دب گیا ہو اس مسئلہ کو بیان کیا ہے اگر ضمیر کے ساتھ دوسرے مسئلہ کو بیان کرتے تو مسئلہ میں اشتباہ ہو جاتا اس لئے دوسرے لفظ کو ذکر کیا تاکہ اشتباہ نہ رہے۔ پھر رکاز عام ہے، معدن خاص۔ مسئلہ عام بیان کرنا تھا اسلئے ضمیر نہ لاکر فی الرکاز الخمس فرمایا۔

رکاز کا اطلاق دینہ جاہلیت پر تو بالاتفاق ہوتا ہے، قدرتی کان پر ہوتا ہے یا نہیں ہوتا ہے اس سلسلے میں امام محمدؒ نے فرمایا قال محمد الحدیث المعروف ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی الرکاز الخمس قیل یا رسول اللہ وما الرکاز قال المال الذی خلقہ اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلق السموات والارض فی ہذہ المعادن فیہا الخمس وهو قول ابی حنیفۃ والعامۃ من فقہائنا۔ مؤطا امام محمد میں یہ حدیث امام ابو یوسف سے روایت کیا ہے ابو ہریرہ سے جس کی سند میں عبداللہ بن سعید المقری ہیں جو اپنے باپ سے اور وہ ابو ہریرہ سے نقل کرتے ہیں لیکن محدثین عبداللہ کے بارے میں کلام کرتے ہیں اور ابو داؤد میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت وسئل عن اللقطة فقال ما کان منہا فی طریق المیناء والقریۃ الجامعۃ فعرفہا سنتا فان جاء طالبہا فادفعہا الیہ وان لم یات فہی لك وما کان فی الخراب یعنی فیہا و فی الرکاز الخمس۔

دینہ جاہلیت کو الگ اور رکاز کو الگ ذکر کر کے دونوں میں خمس واجب کیا۔ یہ دلیل ہے کہ رکاز قدرتی خزانہ ہے جو زمین میں پیدا ہوا ہے اور ائمہ ثلاثہ کی

دلیل میں یہ بات مذکور نہیں ہے کہ خود نبی کریم علیہ السلام زکوٰۃ لیتے تھے اس لئے یہ مرفوع نہیں ہے اور جس روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت ہے وہ ضعیف ہے۔ اصل مسئلہ اجتہادی ہے کہ خمس کے وجوب کی علت کیا ہے عند الاحناف اس کا مال غنیمت میں شمار ہوتا ہے جسکی وجہ سے اس میں خمس کے قائل ہو گئے۔

کتاب الاقضية

قضائر کے مختلف معنی آتے ہیں۔ روکنے، محکم و مضبوط کرنے کے، فارغ ہونیکے اور خبر دینے کے۔ القضاء هو الحكم بين الناس بالحق "مخصوص طریقہ پر قطع منازعات و فصل خصومات کا نام قضائر ہے

قضائر کی ضرورت | اسلام، مسلمانوں میں اجتماعیت چاہتا ہے۔ اجتماعیت کے حصول کیلئے ضروری ہے کہ کسی کو امیر مقرر کیا جائے، لوگ اس سے راضی ہوں، اس کے ساتھ توقیر سے پیش آئیں، اور اسکے احکام کی اطاعت کریں۔ وہ دینی اور دنیاوی امور کا انتظام کرتا ہے اور نبی علیہ السلام کا نائب ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کی اطاعت رسول کی اطاعت قرار دی گئی ہے۔ اسی طرح وہ عوام کا بھی نائب ہوتا ہے اور اسکو لوگوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے اگر طاقت و قوت نہ ہو تو وہ نظم و انتظام کو نہیں چلا سکتا ہے، لوگ طاقت و قوت کے خوف سے اور اپنی خوشی سے اس کے احکام کی اطاعت کریں تو مقصد حاصل ہوتا ہے ورنہ جس مقصد کیلئے مقرر کیا گیا ہے وہ مقصد حاصل نہ ہوگا۔ اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے جس امیر کے احکام نافذ و جاری نہ ہوں وہ امیر ہی نہ ہوگا، چنانچہ شامی میں ہے "والامام يصير اماماً بامرین بالمبايعة من الاشراف والاعيان وبان ينفذ حكمه في رعيته خوفاً من قهره وجبروته فان بايع الناس الامام ولم ينفذ حكمه فيهم لعجزه عن قهرهم لا يصير اماماً اي يشترط مع وجود المبايعة ونفاذ حكمه وكذا هو شرط ايضا مع الاستخلا فيما يظهر بل يصير اماماً بالتغلب ونفاذ الحكم والقهر بدون مبايعة

اولاً استخلاف اہل وجہ یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کا والی اور نائب ہوتا ہے۔

ولایت کی تعریف | سلطۃ شریعت فی النفس و المال یترتب علیہا نفاذ التصرف فیہما شرعاً۔

یہ ولایت انسان کو کبھی کسی شخص کے نفس میں، کبھی کسی کے مال میں، کبھی دونوں میں حاصل ہوتی ہے۔

ولایت کے اقسام | ۱۔ ولایت ذاتی ۲۔ ولایت متعدیہ
ولایت ذاتی میں خود آدمی کو اپنے اوپر ولایت ہوتی

ہے کہ اسکے تصرفات اپنے نفس و مال میں نافذ و جاری ہوتے ہیں۔
ولایت متعدیہ، کسی شخص کو دوسرے کے اوپر ولایت حاصل ہو کسی ایسی وجہ سے جسکو شارع نے سبب و علت قرار دیا ہو۔ ولایت متعدیہ کی ایک قسم ولایت اہلیہ ہے جو باپ، دادا کو ابوت کی بنیاد پر حاصل ہوتی ہے، یہ ولایت کسی دوسرے کے ذریعہ نہیں حاصل ہوتی ہے بلکہ شارع کی جانب سے حاصل ہوتی ہے۔

ولایت نیابتیہ۔ دوسرے کے نائب بنانے سے یہ ولایت حاصل ہوتی ہے جیسےکیل یا دھمی کو ولایت حاصل ہوتی ہے، امام و امیر کی ولایت بھی اسی طرح حاصل ہوتی ہے، اس کے احکامات کی اطاعت و اس کا اجراء و نفاذ علامت ہے اس بات کی کہ وہ نائب اور وکیل ہے۔ اگر اس کے احکامات کا اجراء و نفاذ نہ ہو اور لوگ اطاعت نہ کریں تو یہ ولایت ختم ہو جاتی ہے۔

ہندوستان جیسے ملک میں اگر کسی کو امیر یا قاضی بنایا جائے اور اسکی اطاعت کا التزام کیا جائے اور اس کے احکامات جاری ہوں تو ایسے مسائل جس میں حکومت دخیل نہ ہو تو مثل امیر و قاضی کے ہوگا اور اس کے احکامات جاری و نافذ ہوں گے اسلئے کہ امارۃ و خلافت میں اہل اطاعت ہے، اور اطاعت اختیار و رضا سے ہوتی ہے اور طاقت و قوت کے خوف سے ہوتی ہے، یا دونوں سے ہوتی ہے۔

جیسا کہ خلافت راشدہ میں حضرت ابوبکر و عمر کی امارت و خلافت تھی، اسی لئے اگر مسلم معاشرہ ایسا ہو جائے کہ لوگ اطاعت کریں اور اطاعت نہ کرنیوالے کا معاشرتی بائیکاٹ کریں جس سے اس کے احکامات نافذ ہوں تو ایسا شخص قاضی و امیر

ہو سکتا ہے۔ اور مسلمانوں کے بہت سے مسائل جو قاضی کے قضا پر مبنی ہیں حل ہو سکتے ہیں، مگر اصل مسئلہ یہ ہے کہ کیا ہندوستان میں ایسی فضا موجود ہے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

قضاہ اسی امارت کی فرع ہے۔ امیر تمام امور کو خود انجام نہیں دے سکتا ہے۔ اسی لئے نبی کریم علیہ السلام نے اور دیگر خلفاء نے اپنے اپنے دور میں قضاۃ کا تقرر کیا یہ قضاۃ امیر کے نائب ہوتے ہیں جس طرح موکل وکیل عام بنا سکتا ہے اور وکیل خاص، اسی طرح امیر بھی قاضیوں کے حدود و حقوق کو مقرر کر سکتا ہے..... کسی خاص خاص قضیہ کا قاضی بنائے، سب امور کا قاضی بنائے اور جس طرح موکل بیک وقت ایک کام کے لئے کئی وکیل مقرر کر سکتا ہے اسی طرح امیر کسی ایک مقدمہ میں بیک وقت کئی قاضی مقرر کر سکتا ہے کہ سب مل کر مقدمہ کی سماعت کریں اسی طرح خود امیر خلیفہ بھی ہو اور قاضی بھی ہو یعنی انتظامیہ و عدلیہ یکجا ہوں یا انتظامیہ و عدلیہ الگ الگ ہوں، حالات کے مطابق امیر کو ہر طرح کا اختیار ہے اور جو طریقہ مناسب ہو اور امت کیلئے بہتر ہو اس طریقہ کو اختیار کر سکتا ہے، شریعت نے کسی خاص طریقہ کا پابند نہیں بنایا ہے۔

بَابُ الْيَمِينِ عَلَى الْمَدْعَى عَلَيْهِ

روایت ابن عباس کو بیہقی نے نقل کیا ہے، اس میں تفصیل ہے کہ ابن ابی لیکہ نے ابن عباس کو خط لکھا جس میں دو عورتوں کا قصہ نقل کیا جس میں ایک نے دوسرے پر دعویٰ کیا تھا اور ابن عباس نے جواب میں یہ حدیث تحریر کی جس کے الفاظ یہ ہیں ”لكن البينة على المدعى واليمين على من انكر“ اور مسلم میں صرف لکن اليمين على المدعى عليه ہے، امام نووی اس حدیث کو حسن کہتے ہیں۔ جاء في رواية البيهقي وغيره باسناد حسن او صحيح زيادة عن ابن عباس حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے اسنادا حسن۔

دعوى، مدعى، مدعى عليه | تعريف دعوى: قول مقبول عند

القاضی یقصد بہ طلب حق قبل غیرہ اودفعہ عن حق نفسه۔

مُدعی :- جو ظاہر کے خلاف کہتا ہے۔ مُدعی علیہ :- جو ظاہر کے موافق کہتا ہے، یا مدعی جو امر زائد کو بیان کرتا ہے، مدعی علیہ جو امر زائد کا انکار کرتا ہے، یا مدعی جو سکوت اختیار کرے تو اس کو چھوڑ دیا جائے، مدعی علیہ جسکو جواب دہی پر مجبور کیا جائے۔ فی الهدایۃ المدعی لا یجبر علی الخصومة اذا ترکھا، والمدعی علیہ من یجبر علی الخصومة۔ وقیل المدعی من لا یتحقق الا بحجة کالخارج، والمدعی علیہ من یتحقق بقولہ من غیر حجة۔

قضائے کیلئے دو چیز کی ضرورت ہوتی ہے۔ (۱) جس امر میں دونوں کا جھگڑا ہے اس کی اصل حقیقت معلوم کرنا۔ (۲) مقدمہ میں انصاف سے حکم دینا، قاضی کو کبھی دونوں کی ضرورت ہوتی ہے کبھی صرف ایک کی ضرورت ہوتی ہے، بنی کریم علیہ السلام نے قضا کے دونوں مقام کو قواعد کلیہ کے ذریعہ منضبط فرمایا ہے۔ اسلئے کہ جو لوگ واقعہ میں موجود تھے وہ خبر دے رہے ہیں۔ اور اپنے لئے اس سے کسی قسم کا نفع نہیں حاصل کر رہے ہیں اور نہ اپنے سے کسی قسم کا ضرر دفع کر رہے ہیں، اس کی وجہ سے جانب مدعی ظاہر کے خلاف ہونے کی وجہ سے کمزور تھی اب قوی ہو جائے گی اور اگر وہ شہادت نہیں پیش کرتا ہے، مدعی علیہ ظاہر سے دلیل پکڑتا ہے اپنے نفس کو بچانے کیلئے اپنے مقدمہ کو ایسی تاکید یعنی قسم سے بیان کرتا ہے کہ کذب کا گمان نہیں رہ جاتا ہے۔

مدعی سے بینہ کے مطالبہ کی حکمت خود حدیث میں مذکور ہے کہ اگر بلا دلیل مدعی کی بات کا اعتبار کر لیا جائے تو سپھر کسی کی جان یا اس کا مال یا عزت و آبرو محفوظ نہیں رہ جائے گی، لوگ دوسرے پر خون یا مال کا دعویٰ کر دیں گے آدمی کو اپنی جان یا مال بچانا مشکل ہو جائے گا۔ یہ حدیث اسلام کے قواعد و اصول میں سے ایک اہم قاعدہ و اصل ہے۔

اس حدیث کو ابن ابی ملیکہ سے نافع اور ابن جریج دونوں مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور ابویوسف ابن عباس کا قول نقل کیا ہے، مگر ثقہ کی زیادتی معتبر ہے۔ ترمذی نے حدیث حسن صحیح کہا ہے، اور اس مضمون کے مطابق دیگر حضرات صحابہ

سے منقول ہے، ابن عمر سے طبرانی میں وسندہ حسن و صحیح، اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے ترمذی میں اس کی سند میں عبید اللہ العزرمی ہیں اور دارقطنی میں جس کی سند میں مسلم بن خالد زنجی ہیں، اسی طرح حضرت ابو ہریرہ سے دارقطنی نے جسکی سند میں وہی مسلم بن خالد زنجی ہیں، اور صفیہ بنت شیبہ سے واقعہ ذکر کیا ہے۔ ادھر اشعث بن قیس کی روایت متفق علیہ جس میں ہے شاهدک او یمینتہ ہے۔ وائل کی حدیث میں اللک بینتہ قال لا قال فلك یمینتہ قال لیس لك منه الا ذلک رواہ الترمذی، وقال حسن صحیح۔ عمر بن خطابؓ کا حضرت ابو موسیٰ اشعری کے نام خط اس میں بھی البینتہ علی من ادعی والیمین علی من انکر ہے یہ سب روایات اخبار آحاد کے قبیل سے ہیں مگر تلقی بالقبول کی وجہ سے حکم میں مشہور و متواتر کے ہیں، ائمہ ثلاثہ کے یہاں مدعی کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا مدعی علیہ سے اختلاط رہا ہو اور اس کا دعویٰ صحیح ہو گا، اور امام مالک کے یہاں مدعی کے دعویٰ کی صحت کیلئے شرط ہے کہ اس کا مدعی علیہ سے اختلاط رہا ہو تاکہ لوگ شرفار کو عدالت کے کٹہرے میں کھڑا کر کے قسم نہ کھلایا کریں۔ پھر ان کے یہاں اختلاط کی تفسیر و تشریح میں اختلاف ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ مدعی کا مدعی علیہ سے لین دین رہا ہو اور معاملہ کرتا رہا ہو، کوئی کہتا ہے کہ اس طرح کا معاملہ ایسے شخص کا اس کے مناسب حال ہو مگر حدیث اپنے عموم کی بنا پر دلالت کرتی ہے کہ جو بھی مدعی علیہ ہے اس پر یمین ہے چاہے اس سے اختلاط رہا ہو یا نہ رہا ہو اور ایسی شرط کا ناظم کو باقی رکھنا اور لوگوں کے حقوق کو ضائع کرنے کے مترادف ہے، اسلئے کہ جب قاضی اس کا مقدمہ نہیں سنے گا تو اس کا حق ضائع ہو گا مدعی، یہ کا ناظم باقی رہا اور مدعی علیہ کا عدالت میں آنا کوئی عیب کی بات نہیں ہے۔ حضرت ابی و عمر و حضرت علی حاضر عدالت ہوئے پھر بذات خود عدالت میں حاضر ہونا بھی ضروری نہیں ہے کسی کو وکیل بنا سکتا ہے۔ مدعی علیہ پر یمین ہے مگر حقوق العباد میں (نکاح، رجعت فی، ایلاء، رق، ام ولد ہونا، نسب، ولایت ان سات میں) مدعی علیہ پر یمین نہیں ہے اور صاحبین کے یہاں یمین ہے اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے، اور حدود و لعان میں بالاتفاق یمین نہیں ہے۔

استحلاف کا مقصد

حلف سے انکار کر دے تو مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جائے ورنہ چیز تو پہلے ہی سے مدعی علیہ کے پاس ہے۔ اب قسم سے انکار کرنا مدعی کے دعویٰ کا اقرار اور اسکو تسلیم کرنا ہے ورنہ اپنے سے ضرر کو رفع کرنے کے لئے قسم کھاتا۔ اس قسم کھانے میں کوئی گناہ نہ تھا اور ان امورِ سبعہ میں اقرار جاری ہوتا ہے لہذا قسم لی جائے گی اور حدود و شبہات سے ختم ہو جائے ہیں اور نکول میں اقرار ہے مگر شبہ ہے اسلئے حدود میں قسم نہ لی جائے گی مگر امام صاحب کہتے ہیں کہ نکول میں جہاں اقرار کا احتمال ہے، اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ دفع خصومت کیلئے اپنے مال سے اعراض کرتا ہوا اسلئے بذل قرار دینا بہتر ہے تاکہ مدعی علیہ جھوٹا نہ ہو جائے اور ان امور میں بذل نہیں ہوتا ہے اسلئے یمن بھی نہیں ہوگی مگر حدیث الیمین علی من انکر ہے اور صرف حدود کے باب میں اجماع ہے اسلئے اس کے عموم پر عمل کرتے ہوئے عند الاخاف صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔

فی المغنی الحقوق علی ضربین احدہما ما حق الادی والثانی ما هو حق اللہ فحق الادی ینقسم قسمین احدہما ما هو المال او المقصود منه المال فہذا تشرع فیہ الیمین بلا خلاف بلین اہل العلم والقسم الثانی مالمس بمال ولا المقصود منه المال ففیہ روایتان احدہما لا یتحلف المدعی علیہ ولا تعرض علیہ الیمین ہذا قول مالک ونحوہ قول ابی حنیفۃ والروایۃ الثانیۃ یتحلف و ہذا قول الشافعی و ابی یوسف و محمد والضرب الثانی حقوق اللہ و ہونوعان احدہما الحدود فلا تشرع فیہا یمین لا نعلم فی ہذا خلاف۔

مدعی علیہ اگر یمین سے انکار کرے تو قاضی فیصلہ کر دیگا اور مدعی پر یمین کو نہیں لوٹا دیگا۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہ اور احمد کا ہے، اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اگر مال کا دعویٰ ہے تو مدعی علیہ کے انکار کے بعد مدعی پر یمین لوٹائی جائے گی اور امام شافعی کے یہاں تمام دعاوی میں مدعی پر یمین لوٹائی جائے گی اگر مدعی قسم کھالیتا ہے تو اس کے مطابق فیصلہ ہوگا ورنہ نہیں۔

امام شافعی و مالک کا استدلال ابن عمر کی حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رد الیمین علی طالب حق، امام ابو حنیفہ و احمد کی دلیل کہ ابن عمر کی یہ روایت ضعیف ہے اور اس کے مقابلہ میں خود ابن عمر سے منقول ہے کہ انھوں نے غلام فروخت کیا تھا، حضرت عثمانؓ کے یہاں مقدمہ تھا حضرت عثمانؓ نے کہا قسم کھا کر کہو، انھوں نے قسم سے انکار کر دیا تو حضرت عثمانؓ نے اس وقت مدعی پر قسم نہیں لوٹائی بلکہ بیع فسخ کر کے غلام ابن عمر کو لوٹا دیا۔ نیز البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر سے۔ اس میں الف لام ہے اور جب کوئی معہود نہ ہو تو لام استغراق یا جنس کیلئے ہوتا ہے اس لئے جنس ایمان منکرین کیلئے ہوگی۔ مغنی میں ہے یمین جانب مدعی علیہ میں ہے اور اس میں حصر کر دیا ہے فجعل جنس الیمین فی جنبۃ المدعی علیہ کما جعل البینۃ فی جنبۃ المدعی۔

اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ابن ماجہ میں ہے کہ اگر کوئی عورت طلاق کا دعویٰ کرے اور ایک گواہ پیش کرے تو شوہر سے قسم لی جائے گی، اگر قسم کھالیا تو شہادت باطل، اور اگر انکار کر دیا تو طلاق صحیح ہو جائے گی اور یہ انکار درجہ میں ایک شہادت کے ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکول کو خصم کی شہادت کے درجہ میں قرار دیا ہے اور خصم کیلئے شہادت دینا اقرار ہے والمرأیوخذ بأقرارہ۔ اور اقرار میں تکرار کی حاجت نہیں ہوتی، اور حدیث شاہد آخر میں آخر کی قید واقعہ کے مطابق ہے قید احترازی نہیں ہے، اور یمین سے مراد یمین باللہ ہے یمین بالطلاق وغیرہ کا انکار کرے تو نکول کے حکم میں نہیں ہے، اسلئے کہ غیر اللہ کی قسم کھلانے کا حق نہیں ہے۔

اما ثبوت الحق علی المدعی علیہ بنکولہ فان الفقہاء اختلفوا فی ذلک قال مالک والشافعی وطائفة من العراقین اذا نکل المدعی علیہ لم یجب للمدعی شیء بنفس النکول الا ان یحلف المدعی او ینکول لہ شاهد واحد وقال ابو حنیفہ واصحابہ وجہور الکوفین یقطع للمدعی علی المدعی علیہ بنفس النکول۔

ربدایۃ المجتہد

باب الحكم بشاهد ومين

حضرت ابن عباس کی حد | ثبوت زنا کی شہادت میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ چار مرد کا ہونا ضروری ہے۔

عورتوں کی گواہی کا اعتبار نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حدود و قصاص میں دو مرد کا ہونا ضروری ہے، عورت کی گواہی کا اعتبار نہیں ہے۔ اس کے سوا حقوق غیر مالی میں بھی امام شافعی و مالک کے یہاں دو مرد کا ہونا ضروری ہے عورت کی گواہی کا اعتبار نہیں۔ امام ابو حنیفہ کے یہاں عورت کی گواہی کا اعتبار ہے کہ اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی۔ اور حقوق مالی میں سب کے نزدیک عورت کی گواہی کا اعتبار ہے کہ دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورت کافی ہیں۔ اور حقوق مالی میں ائمہ ثلاثہ کے یہاں اس کے اثبات کیلئے ایک اور شکل ہے کہ ایک گواہ ہو اور مدعی کی یمین اس سے بھی حق مالی ثابت ہو جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ کے یہاں ایک گواہ اور مدعی کی یمین سے حق کا اثبات نہیں ہو سکتا۔
وفي المغنۃ لا یقبل فی الاموال اقل من رجل وامرأتین ورجل عدل مع یمین الطالب و اکثر اهل العلم یرون ثبوت المال لمدعیہ بشاهد ومین وهو قول مالک والشافعی وقال اصحاب الراۃ لا یقضہ بشاهد ومین مندرجہ ذیل اصحاب کی احادیث سے ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

۱، ابن عباسؓ (۲)، ابو ہریرہؓ (۳)، جابرؓ (۴)، عمارہ بن حزم (۵)، علی بن ابی طالبؓ (۶)، سرقؓ (۷)، سعد بن عبادہؓ (۸)، زبیبؓ (۹)، عمر بن خطابؓ (۱۰)، مغیرہؓ (۱۱)، زید بن ثابتؓ (۱۲)، عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ (۱۳)، ابن عمرؓ (۱۴)، ابوسعید خدریؓ (۱۵)، بلال بن حارثؓ (۱۶)، سلمہ بن قیسؓ (۱۷)، عامر بن ربیعہؓ (۱۸)، تمیم داریؓ (۱۹)، ام سلمہؓ (۲۰)، انسؓ (۲۱)، سہل بن سعدؓ

ابن عباسؓ کی حد | مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ میں: قال البزار فی الباب احادیث حسنہ احمد ما حدیث ابن عباسؓ

قال النسائی اسناداً جيداً قال الشافعی هذا الحديث ثابت لا يرويه أحد من اهل العلم لو لم يكن فيه غيره مع ان معه ما يشده البتة يحيى بن معين نے ليس بمحفوظ کہا ہے۔ بخاری نے کہا کہ ان عمرو بن دينار لم يسمع عن ابن عباس، وابن القطان قال في كتابه هذا الحديث وان كان مسلم قد اخرج في صحيحه عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس فهو يروي بالانقطاع في الموضعين، قال الترمذی قال البخاری عمرو بن دينار لم يسمع عن ابن عباس هذا الحديث مگر حديث معن بن عيسى بخاری کا مذہب یہ ہے کہ لقار کا ثبوت ہو، اور امام مسلم معاصیہ مع امکان لقاء کافی قرار دیتے ہیں۔ اذا كان الراوی ثقة وروی حديثاً عن شيخه يحتمل سنده ولقيه وكان غير معروفاً بالتدليس۔

حاکم نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ قد سمع عمرو بن دينار عن ابن عباس عدة احاديث وسمع عن جماعة عن اصحابه فلا ينكر ان يكون سمع عنه حديثاً وسمعه من بعض اصحابه عنه۔

حديث ابی هريرة أخرجه الترمذی و ابو داؤد وابن ماجه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمن مع الشاهد، قال

الترمذی هذا حديث حسن غريب۔ در اورادی عن ربیعة عن سهيل عن ابيه عن ابی هريرة۔ اور ابو داؤد نے اسکو سليمان بن بلال عن ربیعة عن سهيل کے واسطے سے نقل کیا ہے اور سليمان سے نقل کیا قال سليمان فلقیت سهيلاً فسألت عن هذا الحديث فقال ما اعرفه فقلت ان ربیعة اخبرني عنك فقال ان كان ربیعة اخبرك به عني فحدث به عن ربیعة عني... قال وكان سهيل اصابتة علة اذ هبت بعض عقله ونسى بعض حديثه فكان سهيل بعد يحدث به عن ربیعة عنه عن ابيه، قال ابن رسلان انه صحح حديث الشاهد واليمين الحافظان ابو زرعة وابو حاتم من حديث ابی هريرة وزيد بن ثابت وكذا نقل ابن ابی حاتم في علله سألت ابی وابو زرعة عن حديث ابی هريرة فقالا هو صحيح قلت ان بعضهم

یقول عن سہیل عن ابیہ عن زید بن ثابت قال ہوا یضاً صحیحاً
لیکن اسی کتاب العلل میں یہی ہے قیل لا بی یصح حدیث ابی ہریرۃ فوقف
وقفہ فقال تری الدر اوردی ما یقول یعنی قولہ قلت لسہیل فلم یعرفہ
قلت فلیس نسیان سہیل دافعاً لما حلی عنہ ربیعۃ وربیعۃ ثقۃ والرجل
یحدث بالحديث وینشی قال اجل هكذا هو ولكن لم نران يتبعه متابع
على روايته وقد روى عن سہیل جماعۃ كثيرۃ ليس عند احد منهم هذا
الحديث قلت انہ یقول بخبر الواحد قال اجل غير ان لا ادری لهذا الحديث
اصلاً عن ابی ہریرۃ اعتبر بہ۔

حدیث جابر رضی اللہ عنہ | أخرجه الترمذی وابن ماجہ عن عبد الوہاب الثقفی
عن جعفر بن محمد عن ابیہ عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قضى باليمين مع الشاهد ثم أخرجه الترمذی عن اسمعيل بن جعفر
عن جعفر عن ابیہ ان النبی علیہ الصلوۃ والسلام قضی باليمين مع الشاهد
الواحد قال الترمذی هذا اصح هكذا روى سفيان عن جعفر عن ابیہ
عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلًا، ورواه عبد العزيز ومحيي بن سليم
عن جعفر بن محمد عن ابیہ عن علی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

قال ابن ابی حاتم فی العلل عن ابیہ وعن ابی زرعۃ هو مرسل، قال
الدارقطنی کان جعفر ربما ارسله وربما وصله قال الشافعی والبیہقی عبد الوہاب
ثقتہ وهو وصلہ وقد صح حدیث جابر ابو عوانۃ وابن خزمۃ۔

حدیث علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ | دارقطنی میں ہے باسناد منقطع قضی بشہادۃ
شاہد واحد و یمین صاحب الحق، سرق.....

کی حدیث ابن ماجہ میں عن رجل من اہل مصر عن سرق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
اجاز شہادۃ رجل و یمین الطالب۔

احناف کی دلیل | ابو الزناد اور ابن شبرمہ کا مناظرہ بخاری میں مذکور ہے،
ابن شبرمہ نے فاستشهدوا شہیدین من رجالکم

فان لم یكونا فرجل وامرأتان سے استدلال کیا ہے کہ ایک شاہد کے وقت

میں دو عورت کی گواہی کو ذکر کیا ہے لہذا ایک گواہ کی موجودگی میں مدعی کی شہادت کا اعتبار کیا جائے تو آیت کی نفی ہوگی اس لئے کہ آیت ایک شاہد کے وقت دو عورت کی گواہی کو لازم کرتی ہے، اگر ایک شاہد کے ساتھ مدعی کی یمن کا فی تھی تو عورت کو عدالت میں لانے کے کوئی معنی نہ تھے، جو بھی آیت کو سنے گا وہ یہی سمجھے گا کہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورت کا ہونا ضروری ہے جس طرح فاجلد وہم ثمانین جلدۃ میں اس سے کم پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے، وادنیٰ ان لا تترقا بوا میں شہادت کی اس تعداد کا فائدہ بیان کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ یہ فائدہ اسی وقت حاصل ہوگا جب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورت کو گواہ بنایا جائے، اور ایک مرد کی گواہی اور مدعی کی قسم سے وہ فائدہ نہیں حاصل ہوگا۔ اسی طرح البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کے خلاف بھی ہے، جیسا کہ اس کے پہلے طریقہ استدلال بیان کیا جا چکا ہے اسی طرح شاہد الٹ او یمینا دوسری روایت میں ہے لیسر الا ذلک.... ان تمام روایتوں کے خلاف ہے، اور ائمہ ثلاثہ کا مستدل حدیث فعلی ہے قوی نہیں ہے اور جو قوی حدیث ہے وہ بالکل ضعیف و ناقابل اعتبار ہے اور فعل میں عموم نہیں ہوتا ہے آپ نے کس موقع پر اس کو استعمال کیا ہے، اس کی تصریح نہیں ہے پھر یہ یمن مدعی کی ہے یا مدعی علیہ کی کسی صحیح حسن حدیث میں اس کی تفصیل نہیں ہے، اور سرق اور حضرت علیؓ وغیرہ کی حدیث میں یمن طالب ہے مگر وہ روایات صحیح نہیں ہیں ادھر ایک حدیث ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ کی موجودگی میں مدعی علیہ سے قسم لیا مدعی سے نہیں لیا، جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے طلاق کے بارے میں بخند گذر چکی ہے۔ اگر مدعی ہی کی یمن ہو تو ابو داؤد میں ایک قصہ ہے جسکو وہ لوگ قضی یمین و شاہد کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، وہ زبیب کی روایت ہے کہ بلعبر کے لوگوں نے ان کے محلہ پر حملہ کر کے لوگوں کو گرفتار کر لیا اور اموال کو مال غنیمت بنا لیا، زبیب نے اگر شکایت کی کہ ہم لوگ مسلمان ہو چکے تھے اور آپکی فوج نے آکر ہم پر حملہ کیا، جب بلعبر کے لوگ آئے تو آپ نے زبیب سے پوچھا کہ تم لوگوں کے پاس کوئی گواہ ہے تو انھوں نے کہا کہ ہاں اور انھوں نے بلعبر کے ایک آدمی سمراہ اور دوسرے آدمی کو بطور گواہ پیش

کیا دوسرے آدمی نے گواہی دی مگر سمرہ نے گواہی سے انکار کر دیا، تو آپؐ نے فرمایا کہ تم لوگ دوسرے گواہ کے ساتھ قسم کھاؤ گے تو انھوں نے فرمایا کہ ہاں چنانچہ انھوں نے قسم کھائی، آپؐ نے بطور صلح فوج اور ان کی قوم کے درمیان مال کو تقسیم کر دیا، اور فرمایا کہ اولاد کو ہاتھ نہ لگایا جائے یعنی اولاد تو مال غنیمت میں شمار نہ ہوں گے، اور اموال کو آدھا آدھا تقسیم کر دیا، گویا دعویٰ تھا کہ جب ہم مسلمان ہو چکے تھے تو ہمارے اموال و اولاد کو مال غنیمت بنانا صحیح نہیں ہے، لہذا ہمارا تمام مال اور اولاد واپس دلایا جائے، آپؐ شاید واحد اور یمین کا اعتبار کرتے تو کل مال واپس دلاتے مگر آپؐ نے ایسا نہیں کیا بلکہ آپؐ نے اسکو صلح کا ذریعہ بنا دیا، اور ایسا کرنے میں کوئی نزاع نہیں ہے۔

وفي فتح الودود وجعل اليمين مع الشاهد سبباً للصِّلح والاختِذ بالوسط بين المدعى والمدعى عليه لا ان قضى بالدعوى بهما۔
قضا بشاہد واحد واليمين پر لوگوں نے انکار کیا ہے، زہری کہتے ہیں ہذا شیء احدث الناس هي بدعة واول من قضى معاوية، اور عطار بن رباح کہتے ہیں ادركت هذا البلد يعني مكة وما يقضيه فيه في الحقوق الا بشاهدين حتى كان عبد الملك بن مروان۔

عمر بن عبد العزیز جب تک مدینہ میں تھے بشاہد واحد و یمین سے فیصلہ کرتے تھے مگر جب خلیفہ ہوئے تو اس پر عمل ترک کر دیا۔ مصنف عبد الرزاق میں انکا عمل منقول ہے فاجی عمران یاخذ اليمين مع الشاهد۔ ابن ماجہ کی روایت عمر بن شعیب عن ابيه عن جدہ میں عورت کے دعویٰ طلاق، اور ایک گواہ پیش کرنیکی صورت میں آپؐ نے مدعی علیہ شوہر سے قسم کا مطالبہ کیا اور کہا کہ قسم کھالے گا تو ایک شاہد کی شہادت باطل ہوگی، آپؐ نے مدعی سے یمین کا مطالبہ نہیں کیا۔

ان وجوہات کی وجہ سے اخلاف کی کتابوں میں ہے کہ اذا رفع اليه حكم قاض اخر فذاته اى الزم الحكم بمقتضاها الا ما خالف كتابا لم يختلف في تاويله السلف كمثروك التسمية او سنة مشهورة كتحليل بلا وطى لمخالفة حديث العسيلة المشهورة، واجماعات محل المتعة ومن ذلك لو قضى بشاهد

ومین المدعی لمخالفتہ للحديث المشهور۔ جس کی بناء پر دوسرے مذاہب کے ائمہ نے اعتراض کیا ہے کہ کیسے اس مختلف فیہ مسئلہ میں قضاء قاضی باطل ہو جائیگی مگر علماء احناف کے رائج قول کی بناء پر دوسرا قاضی اس فیصلہ کو برقرار رکھے گا۔

ابن ہمام کہتے ہیں لا ینخف ان کل خلاف بیننا و بین الشافعی وغیرہ محل اشتباہ الدلیل فلا يجوز نقضه بلا توقف علی کون الخلاف بین الصّدر الاول والذی حققه فی البجران صاحب الهدایة اشار الی القولین فانه ذکر اول عبارة القدوری وهی اذ ارفع الیه حکم حاکم امضاء الا ان یخالف الكتاب او السنة او الاجماع و ذکر ثانیاً عبارة الجامع الصغیر وهما اختلف فی الفقهاء فقضی به القاضی ثم جاء قاض اخر یری غیره امضاء، اور آگے چل کر لکھا ہے، فقد ظہر انهما قولان مصححان والا وجه ما فی الجامع ولذا رجحہ فی الفتح (شامی ص ۳۳)

بیان ان حکم الحاکم لا یغیر الباطن

حدیث ام سلمہ | الحن۔ ابلغ۔ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ ابلغ واعلم بحجة وافطن بها۔ اپنا مطلب بہتر طور پر اور مؤثر انداز میں بیان کرنا۔ یہاں پر عبارت محذوف ہے ان ینکون الحن بحجة وهو کاذب۔

جلبة۔ لجة۔ معانہما اختلاط الاصوات الخضم هو من الالفاظ التي تقع علی الواحد والجمع۔ انما انا بشیء حصہ مجازی ہے اسلئے کہ آپ میں دیگر انسانوں کے اعتبار سے اور بھی خصوصیات تھیں جن کو قرآن نے بیان کیا انما انا بشیء مثلم یوحی الی اسلئے قصر قلب ہے ان لوگوں کے گمان کو رد کرنے کیلئے ہے جو یہ سمجھتے ہوں کہ جب رسول ہیں تو تمام مغیبات سے واقف ہوں گے جس کی وجہ سے آپ کو از خود علم ہو جاتا ہے کہ کون ظالم ہے کون مظلوم۔

فانما اقطع لہ قطعاً من النار یعنی جو ناحق پر تھا مگر اس نے اپنی دلیل اس طرح پیش کیا بظاہر وہی حق نظر آنے لگا جس کی وجہ سے اس کے مطابق فیصلہ کر دیا۔

تو یہ نہ سمجھے کہ نبی علیہ السلام نے فیصلہ کر دیا ہے لہذا ناجائز بھی تھا تو اب وہ جائز ہو گیا۔
انما اقطع لہا قطعة من انکار تمثیل کے طور پر ہے اس کی شدت کو بیان کرنے
کیلئے جیسے انما یا کلون فی بطونہم ناراً ہے۔

اشکال — انبیاء علیہم السلام معصوم ہوتے ہیں پھر ایسا کیسے ہو سکتا ہے کہ

بیاطن ایک چیز ناحق ہو اسکے حق ہونیکا فیصلہ کر دیں؟

جواب — عصمت کے متعلقات، عقائد، تبلیغ، اجتہاد، افعال و عادات

ہیں۔ عقائد سے متعلق تمام انبیاء توحید و ایمان پر مفطور ہوتے ہیں۔ تمام علماء کا

اتفاق ہے کہ انبیاء کرام سے کفر و گمراہی کا صدور ناممکن ہے۔ تبلیغ احکام میں بھی

تمام علماء کا اتفاق ہے کہ اس سے قصد اور سہوا کسی طرح غلطی نہیں ہو سکتی ہے۔

افعال و عادات جن کا تعلق تبلیغ سے نہ ہو اس میں تفصیل ہے کیا تر سے معصوم اور

صغائر یا خلاف اولیٰ امور سہوا و لہذا صادر ہو سکتے ہیں مگر قصد نہ ہونیکا وجہ سے

وہ معصیت نہیں ہے بلکہ زلہ و لغزش کے قبیل سے ہے۔ اجتہاد کے متعلق تو انتظار و جی

کے بعد امور غیر منصوصہ میں اجتہاد کرتے ہیں اور اس میں غلطی ہو سکتی ہے مگر وہ

حضرات غلطی پر باقی نہیں رہتے ہیں بخلاف دیگر مجتہدین کے وہ غلطی پر باقی رہ سکتے ہیں

اب فیصلہ میں خدا کی طرف سے ایک قانون بنا دیا گیا ہے کہ بنیہ بین اقرار کی بنیاد

پر فیصلہ کیا جائے اس کا مطلب سب کو بتایا گیا ہے حدیث متلاعنین میں آپ نے

لولا الایمان لکان لی ولہما شان۔ زمعہ کی جاریہ کے لڑکے کے بارے میں آپ نے

ضابطہ کے مطابق الولد للفراش وللعاهر الحجر فرمایا اس کے باوجود آپ نے

حضرت سودہ کو اس کا سامنا کرنے سے منع فرمایا، خدا چاہتا تو غیب کی خبر آپ کو دے

دیتا اور اس کے مطابق فیصلہ کر نیکا حکم دیتا اور آپ کے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کا حکم

دیتا مگر خدا نے ایسا حکم نہیں دیا ہے اسلئے ان امور کا تعلق اجتہاد سے نہیں رہا۔

مقدمہ میں دو چیز ہے۔ جھگڑائے کی حقیقت سمجھنا اور مدعی و مدعی علیہ متعین کرنا پھر

مدعی و مدعی علیہ سے ضابطہ کے مطابق گواہ و قسم لینا اور اس کے مطابق فیصلہ کرنا۔

حقیقت حال کیا ہے اس کا ہم کو مکلف نہیں بنایا گیا ہے جیسے کوئی لا الہ الا اللہ کی

شہادت دیتا ہے تو ہم کو مان لینے کا حکم ہے و حسبہم علی اللہ اس لئے اشکال

بی نہیں وارد ہوتا ہے کہ آپ اس غلطی پر کیسے باقی رہ گئے اس لئے کہ اجتہاد کا تعلق حکم شرعی کی خبر دینا ہے اور یہاں پر شریعت کے ایک معلوم حکم کو جاری کرنا ہے۔

قال النووی لا تعارض بین الحدیث وقاعدة الاصولیین لان مراد الاصولیین فیما حکم باجتہادہ فہل یجوز ان یقع فیہ خطا فیہ خلاف الاکثرون علی جوازہ ومنہم من منعہ فالذین جوزوا قالوا لا یقر علی امضائہ بل یعلم اللہ تعالیٰ بہا ویستدركہ واما الذی فی الحدیث فمعناہ اذا حکم بغیر اجتہاد کالبینۃ والیمین فہذا اذا وقع منہ ما ینخالف ظاہرہ باطنہ لا یسمی الحکم خطاء

قضاء قاضی بشہادۃ الزور | قضاء قاضی کا تعلق عقود و فسخ سے ہوگا یعنی اس کا تعلق عقود جیسے بیع و نکاح

وغیرہ سے ہوگا یا فسخ جیسے اقالہ یا طلاق وغیرہ سے ہوگا یا املاک مرسلہ سے ہوگا جس میں ملکیت یا حق کے کسی متعین سبب کو ذکر نہیں کیا جاتا ہے قاضی نے گواہوں کی تحقیق کی اور اس کے علم کے مطابق عادل ہیں مگر واقع کے مطابق جھوٹے ہیں اور فیصلہ کرتا ہے تو قضاء قاضی املاک مرسلہ میں بالاتفاق علماء کے ظاہر ہی نافذ ہوگی باطنا نافذ نہیں ہوگی جس کی وجہ سے جس کیلئے فیصلہ ہوا اسکو استعمال کرنا جائز نہ ہوگا اگر قضاء قاضی کا تعلق عقود اور فسخ سے ہے اور محل میں انشاء کی قابلیت نہیں ہے یعنی اس کو قاضی عدم سے وجود میں نہیں لاسکتا ہے مثلاً عورت معتدۃ الغیر ہو محرمات سے ہو تو قاضی نکاح بھی کر دے تو نکاح منعقد نہیں ہو سکتا ہے جیسے وراثت کا مسئلہ ہے تو قاضی کسی کو وارث بنانا چاہے تو نہیں بنا سکتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں قضاء قاضی صرف ظاہر نافذ ہوگی باطنا نافذ نہیں ہوگی۔

اور اگر عقود و فسخ سے متعلق ہے اور محل میں قابلیت انشاء ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف اور ایک روایت امام محمد کی ہے کہ صرف ظاہر نافذ ہوگی باطنا نافذ نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ اور دوسری روایت امام محمد کی ہے کہ ظاہر و باطن نافذ ہوگی یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔ جمہور علماء کا استدلال اس حدیث ام سلمہ سے ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ انما اقطع لہ قطعۃ

من النار۔ اور جب املاکِ مرسلہ میں باطناً نافذ نہیں ہوتی ہے تو نکاح کا مسئلہ تو اس سے زیادہ اہم ہے اس میں بدرجہ اولیٰ باطناً نافذ نہ ہونا چاہیے۔

ابو حنیفہ کی دلیل — حاکم کو عاقدین پر اور اسی طرح دیگر لوگوں پر ولایت حاصل ہے جس کی وجہ سے عین اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دیتا ہے،

مفقود غناز و جہا کی تفریق کر دیتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اعسار کی بنا پر تفریق کر دیتا ہے، لعان میں تفریق کر دیتا ہے۔ صغیر و صغیرہ کا نکاح کر دیتا ہے تو نکاح و

تفریق ہو جاتی ہے توجب قاضی نے تحقیق کیا اور اس کی تحقیق کے مطابق گواہ عادل ہیں تو اب اس کے ذمہ واجب ہے کہ اس کے مطابق فیصلہ کرے۔ اور حکم حاکم

اس کے ارادہ کا نام ہے اور ساتھ وہ خدا اور اس کے رسول کا بھی نائب ہے۔ لہذا جن امور میں اسکو ولایت حاصل ہے اس کا تصرف لازم ہو گا۔

بائع و مشتری جب ثمن میں اختلاف کریں دونوں سے قسم لیکر قاضی بیع کو فسخ کر دیتا ہے تو پہلے وہ جاری مشتری کیلئے حلال تھی اب بائع کیلئے حلال ہو گئی حالانکہ ان

دونوں میں کا ایک جھوٹا ہے مگر قاضی کو علم نہیں ہے، لعان میں احد الزوجین یقیناً کاذب ہیں مگر قاضی کو اس کا علم نہیں ہے تفریق کر دیتا ہے شوہر کیلئے اسکی بہن

سے شادی جائز ہو جاتی ہے، بیوی کیلئے کسی دوسرے شوہر سے نکاح جائز ہو جاتا ہے مفقود جب واپس آجائے اور اس کی بیوی نے دوسرے سے شادی کر لی تو عمر بن

خطاب رضی اللہ عنہ نے اس کو اختیار دیا ہے کہ اس شوہر سے اپنی بیوی کو لے یا چھوڑ دے اور مہر و صول کرے آخر قضاء قاضی ہی سے تو اس نے دوسرے سے نکاح کیا

ہے اور یہ حلال تھا۔ ابن عمر نے بشرط البراءۃ غلام بیچا تھا مشتری نے عیب پایا ابن عمر پر واپس کرنا چاہا مگر ابن عمر نے انکار کر دیا۔ حضرت عثمانؓ کے یہاں مقدمہ

پیش ہوا حضرت عثمان نے ابن عمر سے قسم لی مگر انھوں نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ حضرت عثمان نے اس غلام کو واپس کر دیا تو ابن عمر نے اس کو اور زیادہ قیمت

سے فروخت کر دیا اگر حضرت عثمان کا فسخ کرنا حلال نہ کرتا تو ابن عمر کو دوبارہ فروخت کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ ابن عمر کے خیال میں مشتری کو خیار عیب نہیں تھا۔

مختلف فیہ مسائل میں مدعی یا مدعی علیہ کے اعتقاد و مسلک کے خلاف قاضی کا

فیصلہ ہو جائے وہ نافذ ہوتا ہے جیسے نکاح بلا ولی وغیرہ، یہ سب امور اسی لئے ہیں کہ قضاہ قاضی کی صیانت و حفاظت کیلئے اس کو انشاء عقد کی ولایت ہے پہلے سے عقد موجود نہ تھا اس کی قضاہ اس عقد کو موجود کر دے گی اگر پہلے سے عقد تھا اس کی قضاہ اس کو فسخ کر دے گی اور اس سلسلہ میں تو خاص ایک واقعہ بھی حضرت علی سے منقول ہے کہ حضرت علی کے یہاں ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کا دعویٰ کیا، عورت نے انکار کر دیا تو اس نے دو گواہ پیش کئے، حضرت علی نے نکاح کا فیصلہ کیا عورت نے کہا جب آپ نے نکاح کا فیصلہ کر دیا ہے تو نکاح پڑھا دیجئے مگر حضرت علی نے فرمایا لا اجد د نکاحك الشاهدان زوجا۔

اور ام سلمہ کی حدیث تو اس مسئلہ میں نص نہیں ہے اسلئے کہ اس میں شہادت و بینہ کا ذکر موجود نہیں ہے بلکہ ختم کے کلام سننے کا ذکر ہے ایسی صورت میں کسی کے یہاں بھی حکم حاکم باطناً نافذ نہیں ہوتا پھر فمن قضیت لہ جملہ شرطیہ ہے جس کا وقوع ضروری نہیں ہے ایسی صورت کو کسی غرض صحیح کیلئے فرض کیا جاتا ہے اور لفظ کا مدلول مطابق مقصود نہیں ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں پر خصومت کے ذریعہ لوگوں کے اموال کو غلط طور سے لینے کے اقدام سے زبردستی بچ کیلئے آئے ارشاد فرمایا پھر ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث املاک مرسلہ کے مقدمہ میں ہے جیسا کہ ابو داؤد میں اس کی تفصیل موجود ہے لہذا حکم حاکم کے باوجود قطعہ من النار اس وقت ہو گا جب املاک مرسلہ میں فیصلہ ہو۔

حضرت شیخ الہند ایضاً الادلۃ میں تحریر فرماتے ہیں کہ انبیاء اور اولی الامر خدا کے نائب ہیں اصل حاکم اللہ تعالیٰ ہے ان الحکم الا للہ جیسے نور قمر اور دیگر ذرات کا نور آفتاب سے مستفاد ہے قمر کے واسطے سے ذرات سے ظاہر ہو رہا ہے اس لئے قمر اور ذرات کی طرف منسوب ہے اسی طرح وہ حکم انبیاء اور اولی الامر کے واسطے سے ظاہر ہوتا ہے اس لئے انبیاء اور اولی الامر کی طرف منسوب ہے اور جیسے حکام ماتحت کو اختیار کلی نہیں ہوتا ہے بلکہ ان کا اختیار حد قانون سرکار میں محدود ہوتا ہے اسی طرح انبیاء اور اولی الامر کے احکام قانون شریعت کے اندر محدود ہوں گے اس لئے ان کو خدا کے احکامات دائمہ کو منسوخ کرنے کا اختیار نہیں ہو گا یہی وجہ

ہے کہ منکوحہ غیر اور معتدہ غیر کے بارے میں قاضی کا فیصلہ ہو تو نافذ نہیں ہوتا اسلئے کہ منکوحہ غیر جب تک غیر کے نکاح میں ہے کسی کے نکاح میں دینے کا اختیار نہیں ہے اسی طرح جب تک دوسرے کی عدت میں ہو یہی حکم ہے بخلاف غیر منکوحہ وغیر معتدہ وغیر محرمہ کے اس میں قابلیت ملک ہے اسی طرح اموال مملوک غیر میں اس غیر کی ملکیت کے دوام کا حکم کہیں پر نہیں ہے اس لئے بوسیہ حکم حاکم دوسرے کی ملکیت میں آسکتے ہیں اور خدا کے کسی حکم کا نسخہ لازم نہ آئیگا جب مالک اموال بطور مبیع یا بیع وغیرہ نقل ملک کر سکتا ہے تو حاکم کو بھی تملیک کا حق حاصل ہے مگر جب حاکم کو حقیقت حال کا علم ہو تو اس وقت حکم کرنے میں خدا کا نائب نہیں رہتا ہے اسلئے اس کا حکم نافذ نہ ہوگا جب تک نائب خدا ہے جیسے خدا کا حکم ظاہر و باطن نافذ ہوتا ہے حکم حاکم بھی ظاہر و باطن نافذ ہوگا اور حدیث "انما اقطع لہ قطعۃ من النار" قضاء کے لئے جو طریق اختیار کیا گیا ہے اس کی مخالفت کے لئے ہے یہ عدم نفاذ قضاء قاضی میں نص نہیں ہے اسلئے کہ حدیث کا عبارت النص فقط اتنا ہے کہ کسی کا حق میں اسکو دلو اوں تو اسکو نہ لینا چاہئے کیونکہ میں اسکو آگ کا ٹکڑا دیتا ہوں۔ قطعۃ من النار ہونے کی وجہ کیا ہے حدیث اس سے ساکت ہے قطعۃ من النار ہونا عدم نفوذ قضاء کو مستلزم ہو جیسے للفقراء کیلئے خروج ملک تو عدم نفوذ قضاء کو اشارۃ النص کہا جاتا اور جیسے اُف سے بڑھکر ضرب ہے تو لا ٔقل لہما اُف میں ضرب بطور دلالت النص ہے اسی طرح قطعۃ من النار ہونا عدم نفوذ قضاء قاضی سے کمتر ہو اور عدم نفوذ قضاء قاضی بڑھکر ہوتا تو دلالت النص ہوتا اور جیسے اعتاق مالکیت پر موقوف ہے جس کی وجہ سے اعتق عنی بالف درہم بیع کو مقتضی ہے اور بیع اقتضائے النص ہے اسی طرح قطعۃ من النار ہونا موقوف ہو عدم نفوذ قضاء قاضی پر تو اقتضائے النص ہے یہ حدیث عدم نفوذ قضاء قاضی میں نہ عبارت النص ہے نہ اشارۃ النص۔ نہ دلالت النص اور نہ اقتضائے النص۔ قضاء قاضی از قسم انشاء ہے اور شہادت از قسم اخبار ہے اسی لئے شہادت کے بعد حکم حاکم کی ضرورت ہوتی ہے اور شہادت از قبیل علم ہے اس لئے اس میں مطابقت کی ضرورت ہوتی ہے اور قضاء از قبیل عمل ہے اس لئے مطابقت لازم نہیں ہے البتہ یہ قضاء شہود کے واسطے سے

ہوتی ہے اور واسطہ دو قسم پر ہے۔ واسطہ فی العروض، واسطہ فی الثبوت۔ واسطہ فی العروض میں ایک ہی وصف ہوتا ہے جو واسطہ ذی واسطہ دونوں میں مشترک طور سے پایا جاتا ہے، واسطہ اس سے متصف بالذات اور ذی واسطہ متصف بالعرض ہوتا ہے جس کی وجہ سے واسطہ کی خرابی اچھائی اور حلت و حرمت ذی واسطہ میں بھی آتی ہے فرق اصل و فرع کا ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبوت میں واسطہ ذی واسطہ کا وصف الگ الگ ہوتا ہے واسطہ کا کام محض دو چیزوں کے درمیان اتصال پیدا کر دینا ہوتا ہے جیسے رنگ اور کپڑا کے درمیان رنگ ریز واسطہ فی الثبوت ہے رنگ تو واسطہ فی العروض مگر رنگ ریز واسطہ فی الثبوت ہے اسی لئے واسطہ فی الثبوت کے اوصاف ذی واسطہ میں منتقل نہیں ہوتے ہیں۔ اب دیکھنا ہے کہ شہادت شہود قضاء قاضی کیلئے واسطہ فی الثبوت ہے یا واسطہ فی العروض۔ ظاہر بات ہے کہ شہادت شہود کا کام قضاء اور محل قضاء میں اتصال کا ہے وہ ذریعہ اتصال ہے عروض کا علاقہ نہیں ہے لہذا شہادت زور کافساد اور اس کی حرمت قضاء قاضی تک نہیں پہنچے گی اور یہ اس واسطہ تک محدود ہوگی اسلئے کہ تعدی و سرایت علاقہ عروض سے ہوتا ہے۔ جیسے کلام اللہ میں یضرب بہا کثیراً و یهدی بہا کثیراً ہے جس سے معلوم ہوا کہ سبب کاحسن و قبح، حلت و حرمت مسبب میں اس وقت آتا ہے جب علاقہ عروض کا ہو اگر علاقہ ثبوت کا ہو تو تعدی و سرایت نہیں ہوتی ہے شہادت زور جس کا علم قاضی کو نہیں ہے اس کی خرابی قضاء تک متعدی نہیں ہوگی۔ الغرض مدعی اس شہادت زور دلانے کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اس گناہ کے ازالہ کیلئے توبہ کافی ہے یا اس سے علیحدگی بھی ضروری ہے۔ شاہ انور صاحب قدس سرہ کا خیال ہے کہ محض توبہ کافی نہیں ہے بلکہ علیحدگی بھی ضروری ہے لہذا بیوی کو طلاق دے اور بیوی ہو تو طلاق لے اور بیع کو فسخ کرے خاص طور سے جیسا کہ شربلالیہ میں برہان سے فتویٰ بھی صاحبین کے قول پر نقل کیا ہے وقالوا وضرر الثلاثہ ظاہراً فقط وعلیہ الفتویٰ شربلالیہ عن البرہان ونقلہ القہستانی عن الحقائق فی البحر عن ابی الیث ولكن قال وفي الفتح من النکاح وقول ابی حنیفہ هو الوجه قلت قد حقق العلامة قاسم فی رسالتہ

قول الامام ہمالا مزید علیہ ثم اور د اشکالا واجاب عنہ وعلیہ
المتون (شامی ص ۳۳۳)

باب قصاص المظلوم اذ وجد مال ظالمه القضاء علی الغا وفضیہ

حدیث عائشہؓ ما کان علی ظہر الارض اهل خباء احب الی من ان
یذلہم اللہ من اهل خبائک وفی روایت احب الی

ان یذلوا من اهل خبائک۔ ایک روایت میں من کا اضافہ ہے، اور ایک روایت
میں من نہیں ہے، اور من اہل خبائک کا من تفضلیہ ہے۔

ہند اپنا حال بیان کر رہی ہیں کہ پہلے تو میرا حال یہ تھا کہ میری تمنا و خواہش تھی کہ آپ اور
آپ کے گھرانے کو اللہ سے زیادہ ذلیل و خوار کرے (معاذ اللہ) اور اب یہ حال ہے کہ
اب تمنا اور خواہش ہے کہ اللہ آپ کو اور آپ کے گھرانے کو سب سے زیادہ عزت دے۔

اہل خبار سے مراد آپ کی ذات گرامی ہے بطور کنایہ آپ کی تعظیم میں آپ کا نام نہیں
لیا۔ یا اہل خبار سے اہل بیت ہوں گھرانہ ہو۔ خبار دار مسکن مکان کو کہتے ہیں۔

فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وایضاً۔ اس کا مطلب کہ اللہ تمہارے اس نیک جذبہ
کو اور بڑھائے گا اور ایمان تمہارے دل پر جاگزیں ہوگا جس سے اس جذبہ میں اور
ترقی ہوگی قال النووی معناه ستزیدین من ذلک ویتمکن الایمان من
قلبك ویزید حبک للہ ولسولہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ میرا

بھی یہ جذبہ ہے کہ تم لوگ اور عزت پاؤ۔ اس کا تعلق صرف احب الی ان یعزوا سے ہوگا
پہلے جملہ سے نہیں ہوگا کہ میری بھی پہلے یہ خواہش تھی کہ تم لوگ سب سے زیادہ ذلیل ہو جاؤ
اس لئے کہ یہ آپ کے اخلاق کریمانہ کے خلاف ہے اس کے بعد حضرت ہند نے سوال

کیا کہ ابوسفیان میرا شوہر جل شیع یا مسیک ہے۔ مسیک بروزن فعیل یا میم کے کسرہ
اور سین کی تشدید کے ساتھ، یا میم کے فتح اور سین کی تحقیف کے ساتھ جس کے

معنی ایک ہی ہیں بخیل ہے۔ اور یہی معنی شیخ کے بھی ہیں ابوسفیان میرا شوہر مجھے
اتنا خرچ نہیں دیتا ہے جو میرے اور میرے بچے کے لئے کافی ہو تو کیا بغیر اسکی اجازت

کے اس کے مال سے اتنا لے سکتی ہوں جو میرے اور میرے بچے کیلئے کافی ہو۔ آپ نے فرمایا: لا الّا بالمعروف۔ اگر اتنا لو جس کا رواج ایسے گھرانے میں ایسے شوہر سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے زیادہ لینا جائز نہیں ہے۔

مسئلہ الظفر وقصاص المظلوم

اگر کسی کا کسی پر حق ہے وہ اس کا اقرار کرتا ہے اور دینے کو کہتا ہے تو بالاتفاق علماء کے از خود بلا اسکی مرضی کے اس کے مال سے بقدر اپنے حق کے لینا جائز نہیں ہے اسلئے کہ اس کا حق اس کے ذمہ میں ہے کسی متعین شئی میں نہیں ہے اور آدمی کی اپنی غرض کسی متعین شئی سے متعلق ہوتی ہے اس لئے اسکی اجازت کے بغیر اس شئی معین کو لینا بالاتفاق ناجائز ہے اور اگر مال مٹول کر رہا ہے اور نہیں دے رہا ہے اور اسکو بذریعہ حاکم وصول کر سکتا ہے اور اس سلسلے میں کوئی پریشانی نہیں ہے تو بذریعہ حاکم وصول کر لے اور اگر منکر ہے یا شہادت اس کے پاس نہیں ہے یا حاکم کے یہاں لے جانا مشکل ہے تو امام احمد کی ایک روایت اور امام مالک کی ایک روایت ہے کہ اپنے حق کی مقدار کسی طرح کی چیز بلا اجازت لینا صحیح نہیں ہے اسلئے بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے اد الّا مانتہ الی من ائتمنتک ولا تخن من خانتک رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ اور جب اسکی مرضی کے خلاف اس کے مال سے لیا تو خیانت ہے اگرچہ اپنے حق کے جنس سے لے اسلئے کہ اس کا حق ذمہ میں ہے عین مال سے متعلق نہیں ہے۔ اور امام شافعی اور ایک روایت امام احمد کی یہ ہے کہ اپنے حق کے جنس وغیر جنس سے لے سکتا ہے اور امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اگر اور کسی کا اس پر دین نہیں ہے تو جنس وغیر جنس سے لے سکتا ہے اور اگر دین موجود ہے تو دوسرے دامن بھی اس کے مفلس ہونیکے صورت میں مقدار میں اسلئے نہ لے اور امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اگر عین حق کے جنس سے ہو تو لے سکتا ہے۔ اسی طرح درہم ہو اور دینار پا گیا، یا دینار ہو درہم پا گیا تو بقدر حق لے سکتا ہے اور غیر جنس میں مبادلہ اور بیع کے معنی پائے جاتے ہیں اسلئے نہیں لے سکتا ہے مگر عند الاخاف فتویٰ امام شافعی کے قول پر ہے۔

قال الحموی فی شرح الكنز نقلاً عن العلامة المقدسی عن جدہ

الاشقر عن شرح القدوری للأخصب ان عدم جواز الاخذ من خلاف
الجنس كان في زمانهم لمطاو عثم في الحقوق والفتوى اليوم على جواز
الاخذ عند القدرة من اي مال كان لا سيما في ديارنا المدوامتهم
العقوق (شامی ص ۹۵)

اور دوسری جگہ ہے لیس لذل حق ان یاخذ غیر جنس حقہ وجوزہ
الشافعی وهو الاوسع لتعینہ طریقاً لاستیفاء حقہ فینقل حقہ من الصور
الی المالیۃ ص ۵۵۔ اور امام شافعی کی دلیل بھی قوی ہے بند کو آپ نے بالمعروف
حق لینے کی اجازت دی۔ دوسری حدیث ضیافۃ جو عقبہ بن عامر کی حدیث ہے جس کو
مسلم نے آگے نقل کیا ہے فان لم یفعلوا فخذوا منهم حق الضیف الذی ینبغی
لہم اور حدیث لا تخن من خانک تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تم نے امانت
قبول کر لیا تو اب اس میں خیانت مت کرو اور اس کا بدلہ مت چکاؤ لیکن غیر امانت
میں یہ قصاص کے قبیل سے ہے فعاقبتم بمثل عوقبتم بہا کے قبیل سے ہے
اور اپنے حق کے تعین کا حق اس وقت نہیں ہے جب اسکی طرف سے تعین کی توقع
ہو اس کے ظلم سے امید نہیں رہی اس وجہ سے تعین کا حق حاصل ہو جائے گا
البتہ لینے میں اس کی احتیاط کرے کہ کہیں اسکو ثابت نہ کر سکے اور خود اپنے
اوپر چوری یا غضب کا الزام آجائے۔

باب القضاء علی الغائب

حدود میں بالاتفاق علماء کے مدعی و مدعی علیہ کی غیر موجودگی میں فیصلہ نہیں دیا
جاسکتا ہے جس کی وجہ سے مدعی علیہ کی عدم موجودگی میں زنا یا سرقت پر گواہی ہو تو
حد کا فیصلہ نہیں ہوگا لان مبناہا علی المساہلۃ والاسقاط اور حقوق العباد
میں عند الاحناف خصمین کا موجود رہنا ضروری ہے یا اس کے نائب کا۔ ولا یقضی
علی غائب ولا لہ الا بحضور نائبہ حقیقۃ کو کیلہ اوصیہ ومتولی الوقف
اونائبہ شرعاً کو صی نصبہ القاضی وحکما بان یكون ما یدعی علی الغائب

سبباً لا محالة۔ اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں قضاء علی الغائب اپنی تفصیل کے ساتھ جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہی حدیث عائشہ ہے جس میں آپ نے ابوسفیان کے خلاف اسکی عدم موجودگی میں فیصلہ دیا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل حضرت علی کی حدیث ہے جس میں آپ نے ان کو حکم دیا فلا تقضین حتیٰ تسمع الآخر كما سمعت من الاول فانه احرى ان يتبين لك القضاء رواه ابوداؤد والترمذی وقال حدیث حسن صحیح۔ اور عبداللہ بن زبیر کی حدیث قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الخصمان یقعدان بین یدئ الحکم۔ رواه ابوداؤد۔

ان احادیث سے اس طرح استدلال ہے کہ حضرت علی کی حدیث میں تو بغیر دوسرے کی بات سے فیصلہ سے منع فرمادیا ہے اور عبداللہ بن زبیر کی حدیث میں دونوں کو سامنے بٹھانے کو کہا ہے۔ گرچہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جب دونوں موجود ہوں مگر ان حضرات کا حضرت عائشہ کی حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ابوسفیان مکہ میں موجود تھے بلکہ آپکی مجلس میں موجود تھے۔ مستدرک حاکم میں فاطمہ بنت عقبہ سے مروی ہے کہ ان کے بھائی حذیفہ بن عقبہ انکو اور ہند کو آپکی خدمت میں بیعت کیلئے لائے آپ نے بیعت لیا جب آپ نے لایسرقن فرمایا تھا تو ہند نے کہا کہ میں اپنے شوھر کے مال میں چوری کر لیتی تھی میں بیعت اس پر نہیں کروں گی، تو ابوسفیان کو بلایا گیا اور ان سے معاف کرنے کو کہا گیا تو انھوں نے کہا اما الرطب فنعیم اما الیابس فلا وقال تحدّث صحیح الاسناد و اقراء الذہبی۔ اسی لئے امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں لا یصح الاستدلال بهذا الحدیث لان هذه القضية كانت بمكة وكان ابوسفیان حاضرًا بها و شرط القضاء علی الغائب ان یكون غائباً عن البلد او مستترا لا یقدر علیہ او متعذراً ولم یکن هذا الشرط فی ابی سفیان، موجوداً فلا یكون قضاء علی الغائب بل هو افتاء كما سبق، اور اسکو فتویٰ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ فتویٰ بلا شرط ہوتا ہے مگر مقصد یہ ہوتا ہے کہ جیسا مستفتی کہتا ہے تو یہ حکم ہے مفتی کو تعلیق کی ضرورت نہیں ہے

اور استقار میں اگر ایسی بات ذکر کرے جو کسی کو ناگوار ہو تو جائز ہے یعنی وہ غیبت میں داخل نہیں ہے۔

حنفیہ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ قضا علی الغائب یا للغائب جائز نہیں ہے مگر قضا کا مقصد لوگوں کے حقوق کو دلوانا ہوتا ہے اس لئے ضرورت کی بنا پر علماء حنفیہ نے قضا علی الغائب کا فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ شامی میں جامع الفصولین سے نقل کیا ہے قال فی الجامع الفصولین قد اضطرب أراءهم وبیانهم فی مسائل الحكم للغائب وعليه ولم يصف ولم ينقل عنهم اصل قوی ظاہر بینی علیہ الفروع بلا اضطراب ولا اشکال فالظاهر عندی ان یتامل فی الوقائع ویلاحظ الحرج والضرورات فیفق بحسبها جواز او فساداً۔ آگے چل کر کہا: وكذا للمفتی ان یفتی بمجوزة دفعاً للحرج والضرورات وصيانة للحقوق علی الضیاع مع انه مجتهد فی ذهاب الیہ الائمة الثلاثة وفيه روايتان عن اصحابنا وينبغي ان ینصب عن الغائب وكيل یعرف انه یراعی جانب الغائب ولا یفرط حقہ واقرة فی نور العین قلت ویویدہ ما یاتی قریباً من المسخر وكذا ما فی الفتح من باب المفقود لا یجوز القضاء علی الغائب الا اذا رأى القاضی مصلحة فی الحكم له وعليه فحكم فانه ینفذ لانه مجتهد فیہ، قلت فظاہرہ ولو كان القاضی حنفیاً ولو فی زماننا ولا ینافی ما مر لان تجویز هذا المصلحة والضرورة ص ۳۳۹ -

اس لئے موجودہ زمانہ میں شرعی پنچائت میں اور امارت شرعی میں اس پر

عمل ہے۔

بَابُ النَّهْيِ عَنْ كَثْرَةِ الْمَسَائِلِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ وَالنَّهْيِ عَنْ مَنَعِ

حدیث ابو ہریرہ و حدیث مغیرہ | ان الله یرضی لکم ثلاثاً

ضاد و کراہت خدا کی طرف منسوب ہو تو بہت سے لوگ مجاز پر محمول کرتے ہیں کہ امر و نہی و ثواب و عقاب

سی احادیث اس قسم کی وارد ہیں۔
 دوسرا مطلب کثرتِ سوال سے تکوینی و تشریعی امور کا سوال کرنا یا یُحَالِ الذِّنِّ
 اَمَّنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ۔

بَلَّغَ عَلَى النَّاسِ حِجَّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ کی آیت نازل ہوئی
 تو ایک صاحب نے عرض کیا کہ کیا ہر سال فرض ہے؟ آپ نے اس سے اعراض کیا،
 تین مرتبہ اس نے ایسا کیا، آپ نے اعراض فرمایا، چوتھی مرتبہ میں آپ نے فرمایا کہ
 اگر میں کہہ دیتا تو واجب ہو جاتا اور تم اس پر عمل نہ کر پاتے۔ اسی طرح آپ کا ارشاد
 ہے کہ بہت سی چیزوں کے متعلق اللہ تعالیٰ نے تم پر رحم کرتے ہوئے اس کے حکم
 کو بیان نہیں کیا اس کے بارے میں بحث مت کرو، اصحاب بقرہ نے سوال کر کے
 خود مصیبت مول لیا۔ ابن عباسؓ فرماتے ہیں: لَوْ ذَبَحُوا بَقْرَةَ مَا اجْزَأَتْهُمْ
 وَلَكِنْ شَدَّدَ وَافْتَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ۔

نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاغلوطات۔ امام اوزاعی فرماتے
 ہیں کہ اللہ جب کسی بندہ کو علم کی برکت سے محروم کر نیک ارادہ فرماتا ہے تو اس کی زبان
 پر اغالیط کو جاری کر دیتا ہے۔

علامہ شاطبیؒ نے تفصیل کرتے ہوئے (جہاں جہاں پر سوال ممنوع و مکروہ ہے)
 فرمایا کہ دینی اعتبار سے غیر مفید چیز کا سوال جیسے عبد اللہ بن حذافہ کا سوال کہ میرا باپ
 کون ہے، یا تفسیر کی کتابوں میں ہے کہ آپ سے سوال کیا گیا کہ چاند کیوں باریک
 ہوتا ہے پھر بہتہ بہتہ بڑھتا ہے (۲)۔ ضرورت پوری ہو گئی ہے پھر خواہ مخواہ کا سوال
 کرنا جیسے علی الناس حج البیت میں ہے (۳) مشکل مسائل اغلوطات کی قبیل سے
 (۴) جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے سکتا عن اشیاء رحمۃ لکم لا عن نسیان فلا تبحتوا
 (۵) تعبیدی و غیر معقول مسائل کی خواہ مخواہ علت کے بارے میں سوال کرنا (۶) تکلف
 و تعمق کی حد تک سوال و ما آنا من المتکلفین (۷) رائے اور قیاس کی کتاب و سنت
 کے معارضہ کے طور پر پیش کرنا (۸) متشابہات کے بارے میں سوال ہو (۹) سلف
 میں جو اختلاف ہوا ہے اس کو خواہ مخواہ چھیڑنا (۱۰) مقابل کو خاموش کرنے اور
 غلبہ پانے کے لئے۔ کسی سوال کی کراہیت شدید ہے، کسی کی ہلکی ہے اور رفع

اشکال یا استعداد معلوم کر نیکی لئے، اور اسی طرح ایسے سوالات جس سے فہم میں مدد ملے ممانعت میں داخل نہیں ہیں۔

باب بیان اجر الحاکم اذا اجتهد اصاب و اخطأ

(اذا حکم الحاکم اذا اراد الحاکم کے معنی میں ہے)

حدیث عمرو بن العاص و ابو ہریرہ — اجتہاد: احکام کے معلوم کرنے میں پوری کوشش کرنا، اس کے پیلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ حاکم کی ذمہ داری ہے، مقدمہ کی نوعیت کو معلوم کرنا پھر اس کا صحیح شرعی حکم معلوم کرنا، اسکے لئے جب اجتہاد کرنے کے بعد صحیح حکم پالیتا ہے تو دو عدد ثواب پاتا ہے اور اگر کوشش کے باوجود صحیح حکم نہ پاسکا تو ایک عدد ثواب کا مستحق ہوگا، عمرو بن العاص کی روایت سنن سعید بن منصور میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں ایک مقدمہ آیا آپ نے عمرو بن العاص سے فرمایا کہ تم فیصلہ کرو۔ میں نے کہا اس کے لئے آپ زیادہ مناسب ہیں۔ آپ نے فرمایا: ہاں مگر تم فیصلہ کرو! میں نے کہا کس بات پر۔ آپ نے فرمایا: اگر حکم کو صحیح پالیا تو دس عدد ثواب ملے گا، اگر اجتہاد کے بعد بھی غلطی ہوگئی تو ایک عدد ثواب ملے گا۔ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ مجتہد اجتہاد کے بعد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی ہوتا ہے، یہ مذہب ائمہ اربعہ سے منقول ہے اور ابوالحسن اشعری قاضی ابوبکر اور صاحبین سے منقول ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ عند اللہ اس مسئلہ کا حکم متعین ہے اور اس پر دلیل و علامت اللہ کی طرف سے قائم ہے جو کوئی اسکو پالیکا وہ مصیب اور جو کوئی کوشش کے بعد بھی نہ پاسکے وہ مخطی ہے بنا علی المختار من ان حکم اللہ فی کل مسألة واحد معین و جب طلبہ، فمن اصابه فهو المصیب ومن لا فهو المخطی ونقل عن الائمة الاربعة۔ اور مخطی کو خطا کے باوجود اس کے اجتہاد و محنت پر ثواب ہوگا جس طرح نماز میں استقبال قبلہ کا حکم ہے، قبلہ نفس الامر میں ایک سمت و جانب میں متعین ہے مگر لوگوں کو اسکا

علم نہیں ہے، لوگ اجتہاد و تحری سے سمت قبلہ کو متعین کرتے ہیں کوئی واقعی سمت قبلہ کو پالیتا ہے کوئی نہیں پالتا ہے مگر نماز سب کی صحیح ہوتی ہے.....
 دوسرے لوگ کہتے ہیں واقع میں حکم خداوندی معین و مشخص نہیں ہے بلکہ مجتہد کا اجتہاد جس حد تک پہنچا وہیں حکم خداوندی ہے جیسے کفارہ میں حائث ہو نوا لا جسکو چاہے اختیار کرے، اس میں ہر ایک واجب بھی ہے واجب نہیں بھی ہے جسکو اختیار کیا وہ واجب، بس فرق افضل غیر افضل کا ہو گا۔ اور جیسے رخصت و عزیمت میں جس کی وجہ سے ثواب میں کمی زیادتی ہوتی ہے، جس طرح کسی مسئلہ میں نص یا اجماع اختیار دیا گیا ہو جیسے قراءۃ سبعہ میں سے جس قراءۃ کو اختیار کرے، یا دعا و ماثورہ میں جس دعا کو پڑھ لے ہر ایک حق پر ہے۔ تو اسی طرح جس مسئلہ میں ظنا اختیار ہے اس کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ شاہ ولی اللہ اس میں تفصیل ذکر کرتے ہیں۔

۱) جس میں حق دلیل قطعی سے متعین ہے جیسے ایسا مسئلہ جس میں قاضی بھی فیصلہ کر دے تو اس کی قضاء توڑ دی جاتی ہے اس میں اس کے خلاف اجتہاد باطل ہے ہاں جسکو دلیل کا علم نہ ہو سکا ایسا شخص جہالت کی بناء پر معذور ہو گا.....
 ۲) مجتہد کا تحری میں اجتہاد۔ جیسے کہا گیا ہو کہ جو فقیر ملے اسکو دید و اس نے پوچھا کہ کیسے معلوم ہو گا کہ یہ فقیر ہے، تو کہا گیا کہ فقر کے قرائن کو دیکھو اطمینان ہو جائے گا تو دیدینا۔ اب اگر دونوں نے ایک کے بارے میں اجتہاد کیا اور آثار و قرائن کی بناء پر ایک نے کہا کہ یہ فقیر ہے اور دیدیا، دوسرے نے کہا کہ فقیر نہیں ہے اور نہیں دیا۔ دونوں کی معلومات کے ذرائع قریب قریب ہیں تو دونوں کو مصیب کہا جائے گا۔ بخلاف کسی بڑے تاجر کو دیدیا جس پر مال داری کے آثار نمایاں ہیں تو ایسی صورت میں معذور نہیں ہو گا، الغرض ایک ہے اس کا واقع میں فقیر ہونا تو حق ایک ہی ہے۔

دوسرا مسئلہ کسی کو فقیر سمجھ کر دیدیا وہ واقع میں فقیر نہیں تھا تو یقیناً وہ مطیع مانا جائے گا۔ اگر اس کا گمان واقع کے مطابق بھی ہو گیا تو نور علی نور۔
 شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ فقہاء کے اختلاف دو طرح کے ہیں ۱) کسی مجتہد

کو ایک حدیث معلوم ہوئی اور اس نے اسکے مطابق عمل کیا، دوسرے مجتہد کو وہ حدیث نہیں معلوم ہوئی جس کی وجہ سے اس نے اس کے خلاف قول کیا اس میں ایک مصیب دوسرا مخطی معذور ہے (۲) ہر ایک کے پاس حدیث ہے جو باہم مختلف ہیں ہر مجتہد نے بعض کو بعض سے تطبیق دینے کی کوشش کی، یا ترجیح دینے کی کوشش کی جسکی وجہ سے ایک نے ایک حدیث کو، دوسرے نے دوسری حدیث کو اصل قرار دیا دوسرے میں تاویل کی، یا مرجوح قرار دیا یا جو الفاظ استعمال کئے گئے ہیں اس کی تفسیر و تعین میں اختلاف ہوا اور تفسیر و تعین کا ماخذ دونوں کا قریب ہے تو اس طرح کے مختلف فیہ مسائل میں حکم ہی مجتہد کے اجتہاد کی تحری پر ہے جیسے سمت قبلہ نامعلوم ہونیکے وقت میں قبلہ کی تعین مبتلی بہ کی تحری پر چھوڑ دیا گیا ہے اسکے دونوں مصیب ہوں گے۔

مواضع الاختلاف بین الفقہاء معظمها امور اُحد ان یکون واحد قد بلغہ الحدیث والاخر لم یبلغہ والمصیب رظنا ہرنا متعین والثانی ان یکون عند کل واحد احادیث واثار متخالفة قد اجتہد فی تطبیق بعضها علی بعض او ترجیح بعضها علی بعض، والثالث ان یختلفوا فی تفسیر الالفاظ المستعملة وحدودها الجامعة المانعة وتخریج المناط وصدق ما وصف وصفا عاما علی هذه الصورة الخاصة فادی اجتہاد کل واحد الی مذہب، والرابع ان یختلفوا فی المسائل الاصولیة یتفرع علیہ الاختلاف فی الفروع والمجتہد ان فی هذه الاقسام مصیبا اذا کان ما خذاهما متقاربین بالمعنی الذی ذکرنا وقال قبل ذلک والحق ان الاختلاف اربعة اقسام اُحدہا ما تعین فیہ الحق قطعیا ویجب ان ینقض لانه باطل یقینا وثانیہما ما تعین فیہ بغالب الرأی وخلافہ باطل ظنا وثالثہما ما کان کلا طرفی الخلاف مخیرا بالقطع ورابعہما ما کان کلا طرفی الخلاف مخیرا فیہ بغالب الرأی وتفصیل ذلک انما ان کانت المسئلة مما ینقض فیہ قضاء القاضی بان یکون فیہا نص صحیح معروف فکل اجتہاد خلافہ باطل نعم ربما یعذر بجهل

نصہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ان یبلغ وتقوم الحجة وان کان الاجتهاد
فی امر مفوض الی غیر المجتہد وکان الماخذ ان متقاربین فالمجتہد
مصيبان انتفی بتغیر سیر عقد الجید۔

کراہیۃ قضاء القاضی و هو غضبان

لا یحکم احد بین اثنین و هو غضبان۔
حدیث ابو بکرہ | شدت غضب و غصہ آدمی کو صحیح طور پر غور و فکر کرنے سے مانع
ہوتا ہے اسلئے ایسے حالات میں فیصلہ کرنے سے منع فرمایا۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ
میں ذکر کرتے ہیں کہ جب ایک شخص کا دل غصہ سے بھرا ہو تو وہ شخص دلائل و
قرائن میں غور و خوض کر کے حق کو معلوم نہیں کر سکتا ہے، اور فقہاء نے دیگر چیزوں
کو جو آدمی کے غور و فکر میں رکاوٹ پیدا کریں اس پر قیاس کر کے یہی حکم لگایا ہے۔
اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اللہ نے محفوظ رکھا ہے۔ آپ نے فرمایا ہے کہ ہر
حالت میں میرے منہ سے حق بات ہی نکلے گی، اسلئے آپ کیلئے یہ حکم نہیں ہے
اور آپ نے غصہ کی حالت میں فیصلہ دیا ہے۔

(فائدہ) قاضی غصہ میں فیصلہ دیدے تو نافذ ہوگا، یہ کراہت لعینہ نہیں ہے بلکہ
کراہت لغیرہ ہے۔

باب نقض الاحکام الباطلۃ وحدثات الامور

حدیث عائشہ | من احدث فی امرنا هذا ما لیس منہ فهو رد۔
رد مصدر معنی میں اسم مفعول مردود کے ہے۔

هذا الحديث قاعدة عظيمة من قواعد الاسلام وهو من جوامع الكلم
هذا الحديث مما ينبغي حفظه واستعماله في ابطال المنكرات واشاعة
الاستدلال به، (نودی)

فی امرنا هذا سے مراد دین ہے اسلئے کہ دوسری روایت میں ہے اذا امرکم
بشیء من امر دینکم فخذوا به، و اذا امرکم بشیء من رائی فانما انابشر،

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ غیر دین میں اتباع واجب نہیں ہے لہذا اس میں احداث بھی ممنوع نہیں ہوگا، پھر جس چیز کو انبیاء کے ساتھ خصوصیت ہے وہ دین ہی ہے اس لئے امرنا سے دین مراد ہوگا، دین سے مراد احکام سمعیہ ہیں اس لئے کہ اس کے مقابل میں فرمایا گیا اذا امرتکم بشئ من رائی، احکام سمعیہ پر اطلاع بدون شارع کے عقل سے ممکن نہیں ہے۔

احکام سمعیہ سے مراد :- شارع کی جانب سے جو عقیدہ یا عمل مطلوب ہو، یا اس کی ترغیب ہو یا اس سے اجتناب کا حکم ہو اس سے تنفیہ ہو یا اس طور کہ یہ ضروری دین یا مکملات دین سے ہے، یا دین کیلئے مضر و نقصان دہ ہیں یا باعث نزول رحمت اور موجب قرب خداوندی ہیں یا مورد لعن ہیں یا جہنم میں داخل ہونے کا سبب ہیں، یا خدا کے یہاں مرضی و پسندیدہ ہے، یا نامرضی و مکروہ ہیں، کسی چیز کا واقع و نفس الامر میں حق ہونا یا باطل ہونا، یا عرفاً محمود ہونا یا مذموم ہونا، یا باعث کمال نفسانی ہونا، یا اس کے لئے نقصان دہ ہونا یا دنیاوی مصلحت یا مفرت پر مشتمل ہونا، اسی طرح کی تحقیقات و تدقیقات جس کا اخروی اغراض سے تعلق نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ منصب نبوت کے ساتھ جو چیزیں خاص ہیں وہ یہی چیزیں ہیں یعنی امور نافعہ فی الآخرہ کی ترغیب اور امور ضارہ فی الآخرہ سے تنفیہ، اور یہی اصل دین ہیں اور یہی تمام ادیان سماوی میں مشترک ہیں۔ شرع لکم من الدین ما وصی بہ فوہا والذی اوحینا الیک اور امور مذکورہ کی تحدید و تشخیص جو آخرت میں نافع و مضر ہیں اسی کو شرع و منہاج کہا جاتا ہے، وہ رسولوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہو سکتی ہے لکل جعلنا منکم شرعاً و منہاجاً اور صورت مخصوصہ کی تعیین اور حدود معینہ کی تحدید بطریق لزوم و وجوب ہو تو اس کی ادائیگی دوسری صورت میں نظر شارع میں کالعدم ہے اگر بطریق تکمیل ہو تو صورت مخصوصہ میں ادائیگی مستحسن و ممدوح ہے۔

من احدث فی امرنا ہذا مالیرمنہ میں ما سے مراد اسفین دو قسم کا احداث ہے یعنی امور نافعہ و ضارہ فی الآخرہ کا احداث اور اس امور ضارہ و نافعہ ثابت فی الشرع کی جو صورت و شکل اور حد شارع کی جانب سے متعین ہے اس میں احداث غیر

احداث سے مراد :- قیاس سے احکام مشروغہ کا ثبوت ہے اور اسکی اتباع کا حکم ہے۔ اسی طرح خلفاء راشدین کی سنت کی اتباع کا حکم ہے علیکم بسنتی و سنتہ الخلفاء الراشدین المہدین، اور صحابہ کی اتباع کا حکم ہے حدیث قالوا من ہی یا رسول اللہ قال ما انا علیہ واصحابی، اسی طرح قرون مشہود لہا بالخیر ہیں خیر القرون قرنی ثم الذین یلوونہم الخ اس لئے احداث سے مراد جو زمانہ رسالت میں نہ ہو اور نہ اس کی نظیر ہو، اس لئے کہ نظیر کا ہونا خود اس کے ہونیکے حکم میں ہے، قیاس سے اسی طرح دور صحابہ اور قرون مشہود لہا بالخیر میں بلا تکبر اس پر عمل جاری نہ رہا ہو۔

احداث فی الدین جو چیزیں عند اللہ نافع نہیں ہیں انکو نافع سمجھنا، یا عند اللہ مضر نہیں ہیں انکو مضر جاننا، یا اس کا اعتقاد تو نہیں رکھنا ہے مگر اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرے جیسا کہ امور ضارہ و نافعہ کے ساتھ کرتا ہے۔

بدعت کی تعریف | جو عند اللہ نافع یا ضار نہیں ہیں انکو نافع و ضار سمجھ کر عمل کرتا، اور دین میں داخل جانتا ہے، یا اعتقاد نہ ہو مگر اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرتا جیسے امور دینیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

بدعت کا حکم | اشیاء متعددہ جب کسی عام کے تحت میں ہوں تو کبھی حکم شرعی عام من حیث ہو ہو سے متعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ ہر فرد پر الگ الگ حکم لگایا جاتا ہے۔ مثلاً مسلم و کافر انسان کے تحت میں ہیں، بکری کا گوشت سور کا گوشت مطعوم کے تحت ہیں، اور کبھی عام پر بنفسہ حکم شرعی متعلق ہوتا ہے، اور وہ حکم اس کے افراد پر جاری ہوتا ہے تو بدعت کا حال ایسا ہی ہے کہ بدعت اپنے تمام اقسام کے ساتھ قبیح و مکروہ ہے۔

بدعت کے پیدا ہونے کے اسباب | جو چیزیں معاد میں مضر یا مفید نہیں ہیں اور خدا کی رضا و برکت اور ناراضی کا باعث نہیں ہیں، پھر آدمی اس کو مضر یا مفید باعث رضا و برکت یا ناراضی کا باعث سمجھنے لگتا ہے، اس کے بظاہر چند اسباب ہیں۔

۱۔ سینہ زوری سے اور اتباع ہوی و خواہش نفسانی کی بنا پر ایسا دعویٰ

کرتا ہے بغیر کسی دلیل سے استشہاد کے اَتَقُولُونَ عَلٰی اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ، مدارِ
تشیع اس آیت میں یہی بات ہے کہ بدون دلیل کیوں ایسا اقدام کیا، اس سے بحث
نہیں کہ وہ چیز صحیح ہے یا غلط، اسی لئے یہ نہیں کہا کہ اَتَقُولُونَ عَلٰی اللّٰهِ خِلَافَ مَا
اَنْزَلَ عَلَیْکُمْ اسی طرح حدیث یَفْعَلُونَ مَا لَا یُؤْمَرُونَ یہ نہیں کہا گیا کہ یَفْعَلُونَ
مَا یَنْهَوْنَ عَنْہُ (۲) عقلی ظن و گمان پر کچھ چیزوں کا نفع یا نقصان تجربہ کی روشنی میں
معلوم ہوا یا دوسری چیزوں پر قیاس کرنے سے معلوم ہوا اور اصول کی طرف مراجعت
نہ کی اور محض اپنے گمان و اسکل سے خدا کی مرضیات و نامرضیات میں داخل کر دیا
یہ استحسان عقلی دنیاوی امور میں تو بے حد مفید و کارآمد ہے مگر اخروی امور میں
اسی قدر ناپسندیدہ اور مضر ہے، قل هل عندکم من علم فتخرجوا لنا ان
تبتعون الا الظن وان انتم الا تخرصون، اور اس استحسان عقلی کا بڑا سبب
رواج قدیم ہے جو زمانہ دراز سے چلا آرہا ہے۔ اجماع و رواج میں فرق جب کوئی
واقعہ پیش آتا ہے، اسی وقت ضرورت ہوتی ہے کہ شرعاً اس کا حکم معلوم کیا جائے
اہل حل و عقد دین کے اصول میں غور و فکر کر کے اس کی اصل سے واقف ہو جاتے
ہیں اور سب پر اس کی اصل منکشف ہوتی ہے اور اس پر اجماع ہوتا ہے اور رواج
میں کسی مصلحت کے پیش نظر اس زمانہ کے لوگوں میں اس کا رواج عادت کے
طور پر جاری ہوتا ہے اور عوام و خواص کی نظر میں وہ چیز مقبول ہو جاتی ہے اور
اس کے ترک پر لوگ لعن و طعن کرتے ہیں اور جب اس کی دلیل تلاش کی جاتی
ہے تو چند لوگوں کے اچھا جان کر رواج دینے کے سوا کوئی دلیل ہاتھ نہیں آتی ہے
(۳) شریعت میں کسی چیز کی ترغیب ہوتی ہے اور شریعت سے ثابت شدہ ہے کوئی
شخص گمان کرتا ہے کہ جس قدر اس میں افراط و زیادت کی جائے گی اس قدر اخروی
منفعت حاصل ہوگی حالانکہ امور دینیہ میں شارع نے ہر ایک کی ایک حد مقرر کر دی
ہے اور اس کا موقع و محل متعین کر دیا ہے، خدا کی رضا اس حد اور موقع و محل کے
ساتھ متعلق ہوتی ہے تِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ
اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسًا، حدیث میں ہے اِنَّ اللّٰهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضِيعُوهَا
وَحَرَّمَ حُرُمَاتٍ فَلَا تُنْهَكُوهَا وَحُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، امور دینیہ

مثلاً ادویہ کے ہیں جن کے اوزان مختلف ہوتے ہیں طبیب حاذق ہر دوا کے اوزان کو مقرر کرتا ہے اور اس کے استعمال کا طریقہ بتلاتا ہے اس میں افراط و تفریط مرہن جسمانی کیلئے مضر ہے اسی طرح معالجہ روحانیہ میں بھی مبالغہ نہ کرنا چاہیے۔ اگر افراط اعتقاد یا مقامات و احوال میں ہے تو اسکو غلو کہتے ہیں۔ اگر علوم میں ہو تو اس کو تعمق کہتے ہیں، اگر اخلاق و عبادات میں ہے تو اس کو تشدد و رہبانیت کہتے ہیں، اگر عادات میں ہو تو اس کو تکلف کہتے ہیں، طہارت و نجاست کے باب میں ہو تو اس کو وسواس کہتے ہیں، وسائل و مقاصد میں فرق مراتب نہ کرے اور وسائل کو مثل مقاصد اور مقاصد کو مثل وسائل پس پشت ڈال دے اسکو ظلم و سفاہت کہتے ہیں، فرق مراتب کی رعایت ملحوظ رکھے اسکو انصاف و قضاہت کہتے ہیں۔ (ایضاح الحق الصریح)

احکام باطلہ کا نقض و رد قاضی کا خود اپنا فیصلہ ہو یا دوسرے کا، قاضی اسکو جاری و نافذ کرے گا مگر یہ کہ وہ فیصلہ

قرآن و حدیث مشہور یا اجماع کے خلاف ہو، اذ ارفع الی القاضی حکم حالما مضاه الا ان یخالف الكتاب او السنة او الاجماع بان یكون قولاً لا دلیل علیہ اور جامع صغیر میں ہے وما اختلف فیہ الفقہاء فقضی بہ القاضی ثم جاء قاض اخر یری غیر ذلک امضاه، اسلئے کہ جب قرآن و حدیث و اجماع کے خلاف اس کا فیصلہ ہے تو اس فیصلہ کے وقت قاضی قاضی ہی نہیں تھا، جیسا کہ قضائے قاضی ظاہر و باطن کے باب میں تفصیل ہے بیان کیا گیا ہے کہ انکو اختیار و ولایت من جانب اللہ حاصل ہے۔ مگر ان کو اس بات کی ولایت نہیں ہے کہ حکم خدا کو منسوخ کر دیں اور عوام کی ولایت بھی شرعاً حاصل ہے تاکہ خدائی احکام نافذ و جاری کریں وکیل موکل کے دیئے ہوئے اختیار کے خلاف کرتا ہے تو وہ موکل پر نافذ نہیں ہوتا ہے، ہاں اگر اجتہادی مسئلہ ہے تو اس کے دیئے ہوئے اختیار کے خلاف نہیں ہے اسلئے نافذ ہوگا۔ کتنے مسائل ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ نے اجتہاد سے فیصلہ کیا اور حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں اپنے اجتہاد سے اس کے خلاف کیا مگر ابو بکرؓ کے فیصلہ کو باقی رکھا، اسی طرح حضرت علیؓ نے کتنے مسائل میں

حضرت عمرؓ سے اختلاف کیا مگر حضرت عمرؓ کے فیصلہ کو باقی رکھا، اگر اجتہادی مسائل میں دوسرے قاضی کو سابق قاضی کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینے کی اجازت دی جائے تو اس کے فیصلہ کو تیسرا قاضی توڑ دے گا پھر اس کے فیصلہ کو چوتھا قاضی، اس طرح قضاۃ کے فیصلہ کو استقرار نہ ہوگا اور قضا کی غرض یعنی ایصالِ حقوق باطل ہو جائے گی۔ دوسری بات یہ ہے کہ قاضی اول کے اجتہاد کے ساتھ قضا متعلق ہو چکی ہے اور دوسرے قاضی کا اجتہاد ابھی محض اجتہاد ہے لان الاجتہاد الثانی کا اجتہاد الاول وقد تدرج الاول باتصال القضاء به، فلا ينقض بما هو دونہ، اسی طرح حضرت عمرؓ نے ایک مقدمہ میں ایک فیصلہ کیا، پھر اسی طرح کا دوسرا مقدمہ پیش ہوا تو دوسرا فیصلہ کیا اور فرمایا: تلك على ما قضينا، وهذا على ما نقضی ولم ينقض قضاء الاول۔ ابو ثور و داؤد کا مذہب یہ ہے کہ اجتہادی مسائل میں بھی فیصلہ کو کالعدم کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعرمیؓ کو خط لکھا جس میں ہے: لا يمنعك قضاء قضيت بالامس ثم راجعت نفسك اليوم فهديت لرشدك ان تراجع فيه الحق فان الرجوع الى الحق خير من التماس في الباطل والحق قد يمد لا ينقضه شيء۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو مراد یہ ہے کہ رائے و اجتہاد سے فیصلہ کیا پھر نص کا علم ہوا یا رائے بدل گئی تو اس خیال سے کہ پہلے ایسا فیصلہ کیا جا چکا ہے اس لیے دوبارہ بھی یہی فیصلہ ہونا چاہیے تو اس کی نفی کی ہے جیسا کہ اس کے پہلے ان کا قول نقل کیا جا چکا ہے۔

نگرانی اور اپیل | موجودہ عدالتوں کا جو نظم ہے اس میں حاکم کے فیصلہ کے بعد اسی حاکم کی عدالت میں درخواست دی جاتی ہے کہ فیصلہ پر نظر ثانی کی جائے، اس طرح کی درخواستوں کو مقدمہ بازوں کی اصطلاح میں نگرانی کہا جاتا ہے اور عربی میں مراجعہ کہا جاتا ہے اور اس سے اونچی عدالت میں اس سلسلہ میں درخواست دی جاتی ہے اس کو اپیل کہا جاتا ہے۔

کیا اسلامی عدالت میں نگرانی واپیل ہو سکتی ہے؟ | موجودہ عدالتی نظام میں اوپر

کی عدالت کو حق پہنچتا ہے کہ وہ اسکو دیکھے کہ قانون کے مطابق فیصلہ ہوا ہے یا نہیں، اسی طرح خود اس کی عدالت میں بھی پیش کرنے کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ کوئی قانونی سقم تو مقدمہ میں نہیں رہ گیا اور ان تمام امور کا مقصد اس بات کا اطمینان پیدا کرنا ہے کہ واقعی عدل و انصاف ہوا ہے۔

اسلامی عدالت میں بھی یہ بات ممکن ہے خود اسی حاکم کی عدالت یا اس سے اونچی عدالت میں درخواست دی جائے کہ مقدمہ کے دیگر امور میں یا خود فیصلہ کرنے میں کوئی چیز بھول چوک یا جان بوجھ کر رہ گئی ہو یا مقدمہ میں اور کوئی سقم ہو تو اسکی اصلاح کر دی جائے۔ پہلے دور میں قاضی مجتہد ہوتے تھے اور ان سب لوگوں کو ایک نظام کے تحت مربوط نہیں کیا گیا تھا، اور اب تو سب کو ایک نظام کے تحت مربوط رکھا جاتا ہے، اور اسلامی نظام بھی ایسا بنایا جاسکتا ہے بلکہ بنانا چاہئے۔ قاضی امیر کا یا صدر جمہوریہ یا پارلیمنٹ جس کو بھی کہا جاوے اس کا وکیل ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اس کا دائرہ کار محدود و مخصوص کر دیا جاتا ہے تو اسی دائرہ میں اسکا حکم نافذ ہوتا ہے ولوقید لا السلطان بصحیح مذہبہ تقید بلا خلاف لکونہ معزولاً عنہ ای عن غیر ما قید بہ اسلئے مربوط نظام بنا کر ایسا کیا جانا چاہئے اور اس طرح کے مقدمہ کو قطعی طور سے رد کر دیا جائے گا۔ اسکو ماقبل میں بیان کیا گیا ہے کہ قرآن، حدیث مشہورہ یا اجماع کے خلاف ہے تو قطعی طور سے رد کرے۔ اور مختلف فیہ اور مجتہد فیہ مسئلہ اور اس کا مختلف فیہ و مجتہد فیہ ہونا بھی متفق علیہ ہو تو اس فیصلہ کو باقی رکھے، اگر کسی کے یہاں مجتہد فیہ ہے اور کسی کے یہاں نہیں ہے تو تناقض سے بچنے کے لئے امیر کو ایک جہت متعین کر دینا چاہئے، عند الاحاط بہت سے لوگوں کا قول ہے کہ جب ائمہ کا اس میں اختلاف ہو گیا اور وہ مسلم امام ہیں تو لازمی طور سے مسئلہ مختلف فیہ و مجتہد فیہ ہو گیا خواہ مجتہد فیہ نفس قضائری یعنی طریقہ قضائہ ہو یا نفس حکم ہو اور اسی کو برقرار رکھے گا۔ فقہ کی کتابوں میں خاص طور سے معین الاحکام میں اس سلسلہ میں زیادہ تفصیل ہے۔

سألت القاسم عن رجل لثلاث مساكن فإوطني بثلاث كل مسكن عنها قال يجمع ذلك كله في مسكن واحد. تین کمرہ ہے کسی نے

برکرو سے ایک ایک تہائی کی کسی کو وصیت کی تو اس کا تقاضہ تھا کہ ہر ایک کمرہ سے اسکو تہائی ملے مگر اس تقسیم میں ورثہ کو ضرر ہوگا اور خود موصلیٰ نہ کو بھی، اس لئے فیصلہ ایسا ہوگا کہ ورثہ کو ضرر نہ ہو اور نہ موصلیٰ نہ کو، لہذا تینوں حصص ایک کمرہ میں کر دیا جائے گا اور وصیت میں بظاہر ورثہ کو ضرر تھا اسلئے اسکو رد کر دیا جائیگا اس مقصد کیلئے قاسم نے حضرت عائشہؓ کی حدیث مرفوعہ نقل کر دیا۔

والبیوت فی محلۃ واحدة او محال متعددۃ تقسم قسمة واحدة لان التفاوت بینہما یسیرۃ المنازل المتلازمة کالبیوت والمتباينة کالدور (ہدایہ)

بیان خیر الشہود

زید بن خالد جہنی کی حدیث | اَلَا اَخْبِرُکُمْ بِخَيْرِ الشَّهَدَاءِ الَّذِي يَأْتِي بِشَہَادَتِهِ قَبْلَ اَنْ يَسْأَلَ لَهَا

اس کے خلاف ایک دوسری حدیث عمر بن حصین کی متفق علیہ ہے ثم ان من بعدہم قومًا یشہدون ولا یشہدون ویخونون ولا یؤتمنون وفی روایت مسلم ثم یخلف قوم یشہدون قبل ان یشہدوا۔

بظاہر ایک دوسرے کے معارض ہیں۔ پہلی حدیث میں ایسے لوگوں کی تعریف ہے، دوسرے میں ایسے لوگوں کی مذمت ہے۔ (۱) اس کا ایک جواب امام مالکؒ

و امام محمدؒ نے دیا ہے کہ کسی شخص کے پاس معاملہ سے متعلق شہادت ہے مگر صاحب معاملہ کو اس کا علم نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کو اپنا حق ثابت کرنے میں پریشانی ہے تو اس شخص کو آگے بڑھکر ایصالِ حق اور اسکو ظلم سے بچانے کے لئے شہادت دینے کی بات اس حدیث میں ہے اور اس کی تعریف ہے، امام محمدؒ

موطا امام محمدؒ میں عنہ ان قائم کرتے ہیں باب الرجل یكون عنده الشہادة

اور یہ حدیث ذکر کر کے فرماتے ہیں قال محمد وبہذا اناخذ من کانت

عنده شہادة لانسان لا یعلم ذلک الا لانسان بها فلیخبرہ بشہادۃ

وان لم یسألہا۔ یہی جواب امام مالکؒ نے اور ان کے استاذ یحییٰ نے دیا

ومنهم من قال ان المراد بحديث زيد من عند شهادة لانسان
بحق لا يعلم بها صاحبها فيأتي اليه فيخبر بها او يموت صاحبها
العالم بها قال الحافظ هذا احسن الاجوبة وبها اجاب يحيى بن
سعيد شيخ مالك ومالك وغيرهما۔ اور عمران کی حدیث کو ایسے شاہد پر محمول
کیا ہے جو واقعہ کا مشاہدہ نہیں کئے ہوئے ہے اور تحمل شہادت کے لئے اسکو نہیں
بلا یا گیا تھا، اب سنی سنائی بات پر شہادت دینے کیلئے چلا آ رہا ہے یہ ناجائز ہے اسلئے
کہ ادا شہادت کے لئے مشاہدہ ضروری ہے قال الطحاوی فقد ذم النبي صلى الله
عليه وسلم في هذا الحديث الذي لا يستشهد في بدأ الامر فيكون في
شهادة عند الحاكم شاهد بما لم يشهد عليه ولا يعلم۔ اور ترمذی نے
بعض اہل علم سے نقل کیا ہے کہ حدیث عمران شاید زور پر محمول ہے اور قرینہ یہ ہے
کہ فرمایا گیا يفتشوا الكذب حتى يشهد الرجل ولا يستشهد اور زيد بن خالد کی
حدیث میں اسے شاہد بنا یا گیا تھا پھر شہادت دے رہا ہے اور اس سے اباہر و انکار
نہیں کرتا ہے مطالبہ کے بعد ادا شہادت کے لئے لیت و لعل نہ کرنے کو کنایہ قبل
ان يسألها سے تعبیر کیا ہے۔ جیسے الجواب يعطى قبل السؤال ای يعطى سريعاً
من غير توقف، اصل میں تحمل شہادت اور ادا شہادت فرض ہے۔ لا يأتى
الشهداء اذا ماعدوا، اور لا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه انثم
قلبه، اگر تحمل شہادت کیلئے بلایا جائے اور وہاں پر دوسرے لوگ بھی موجود ہیں
اور یہ کام کر سکتے ہیں اور اسکو تحمل شہادت سے ضرر نہیں ہے تو خلاف اولیٰ اور مکروہ
تنبیہی ہے اور اگر کوئی وہاں نہ ہو تو تحمل شہادت فرض ہو گا اور بعد تحمل شہادت
کے مدعی کی طلب کے بعد ادا شہادت فرض ہے لا يأتى الشهداء اذا ماعدوا
اسی طرح مدعی کو علم نہ ہو اور حق کے فوت ہونیکا اندیشہ ہو تو اس وقت آگے بڑھ کر
شہادت دینا فرض ہے، اسلئے کہ مطالبہ کے بعد شہادت کا فرض ہونا اس کی بھی
علت فوت حق ہے، وہ یہاں پر بھی موجود ہے اور دوسرے گواہ کی موجودگی
یا مدعی کے علم کے بعد بلا طلب پسندیدہ نہیں ہے اور بعض علماء قبل ان يسألها
کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے بہتر قرار دیتے ہیں۔

(۲) تعارض کا دوسرا جواب یہ ہے کہ زید کی حدیث حقوق اللہ سے متعلق بہت طویلہ حدود سے متعلق نہ ہو، اور حدیث عمران حقوق العباد سے متعلق ہے۔

(۳) بعض لوگوں نے تعارض کی وجہ سے حدیث زید کو ترجیح دیا اس لیے کہ اس حدیث کے راوی مدنی ہیں اور حدیث عمران کے راوی عراقی ہیں، بعض لوگوں نے اس کے خلاف حدیث عمران کو ترجیح دیا ہے کہ وہ متفق علیہ ہے اور دوسری حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے اور حدیث زید صرف مسلم میں ہے۔ مگر یہ جواب صحیح نہیں ہے۔ جب جمع و تطبیق ممکن ہے تو ترجیح غلط ہے خاص طور پر جب دونوں کی سند صحیح ہے۔

باب اختلاف المجتہدین

حدیث ابو ہریرہؓ دو عورتوں کے ساتھ ان کا بچہ بھی تھا، بھڑیا آ کر ایک کے بچے کو لے گیا، دونوں عورتوں میں جھگڑا ہوا، ایک عورت عمریں بڑی دوسری اس سے چھوٹی، وہ دونوں حضرت داؤد علیہ السلام کی عدالت میں حاضر ہوئیں، حضرت داؤد نے بڑی عمر کی عورت کے حق میں فیصلہ دیا، راستہ میں حضرت سلیمان علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، ان دونوں نے قصہ بیان کیا حضرت سلیمان نے کہا کہ چھری لاؤ میں بچہ کو آدھا آدھا کاٹ کر باہم تقسیم کر دیتا ہوں، تو چھوٹی عورت نے کہا: اللہ آپ پر رحم کرے، آپ بچہ کو نہ کاٹیں اسی کا بچہ ہے تو حضرت سلیمان نے چھوٹی کو بچہ دینے کا حکم دیا۔

یہاں پر چند سوال ہیں۔ (۱) جب قضا قاضی ہو جائے اور وہ مسئلہ دلائل قطعیہ کے خلاف نہ ہو تو دوسرا قاضی اس کو رد نہیں کر سکتا ہے تو حضرت سلیمان نے یہ فیصلہ کیسے رد کر دیا؟

(۲) حضرت داؤد نے بلا شہادت کے کس بنیاد پر بڑی عورت کو بچہ حوالہ کیا؟
 ۲۔ کا جواب یہ ہے کہ مدعی و مدعی علیہ کا چھوٹا بڑا ہونا وجہ ترجیح نہیں ہے بلکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ بچہ بڑی کے قبضہ میں ہو گا چھوٹی مدعیہ ہو گی اور بڑی مدعی علیہا، مدعیہ کے ذمہ شہادت پیش کرنا تھا اس نے شہادت نہیں پیش کیا تو حضرت

داؤد نے بچہ اس کے ہاتھ میں رہنے دیا اور اسلامی شریعت میں بھی یہی مسئلہ ہے۔ حضرت سلیمانؑ نے جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے کہ جب حضرت سلیمانؑ نے فرمایا کہ لڑکے کو دو ٹکڑے کر کے آدھا ایک کو آدھا دوسری کو دیدیا جائے فقالت الکبریٰ نعم اقطعوه اور قالت الصغریٰ لا تقطعوه ہو ولدہا تو حضرت سلیمانؑ نے بڑی سے کہا کہ اگر تیرا بیٹا ہوتا تو کاٹنے پر راضی نہ ہوتی تو کان ابنک لم ترض ان یقطع اگرچہ آگے روایت میں کچھ نہیں ہے مگر یہ ہوا ہو گا کہ آخر میں بڑی نے اعتراف کر لیا ہو گا کہ بچہ چھوٹی کا ہے۔ ایسی صورت میں سب کے نزدیک سابق فیصلہ رد ہو جائیگا قال ابوہریرۃ واللہ انی ماسمعت بالسکین قط الا یومئذ ما کنا نقول الا المدیۃ۔

ایک ہی مسمیٰ کے لئے لفظ سکین بھی ہے اور مدیہ بھی ہے۔ قریش کی زبان نسبت دوسرے قبائل کے زیادہ فصیح تھی۔ اسلئے کہ ان لوگوں نے تمام قبائل کی زبان سے اچھے اچھے الفاظ کا انتخاب کر لیا تھا اور قرآن نے آکر اور بھی اس انتخاب کا معیار اونچا کر دیا، قرآن عربی مبین ہے یعنی نکالی زبان ہے جیسے اردو میں اردو معنی۔

باب استحباب صلاح الحاکم بین الخصمین

ابوہریرہؓ کی حد | اشتري رجل من رجل عقاراً له فوجد الرجل الذي اشتري العقار في عقاره الخ

اشتري اکثر نسخوں میں شری ہے اور اکثر علماء نے اسی کو اصح کہا ہے شری بمعنی باع۔

عقار کے معنی اصل کے ہیں مراد زمین۔ زمین میں گھڑا ملا جس میں سونا تھا، مشتری بائع کے پاس لایا کہ اسکو لے لو میں نے زمین خریدی تھی سونا نہیں خریدا تھا بائع نے کہا کہ جب میں نے زمین بچی تو اندر کی چیز بھی بچی یا اسلئے میں نہیں لیتا عدالت میں مقدمہ آیا حاکم نے صورت حال دیکھا اور کہا کہ تم دونوں کے لڑکا لڑکی ہیں تم دونوں اپنے لڑکی لڑکے کا ایک دوسرے سے نکاح کر دو اور یہ سونا اسی میں خرچ

کردو، اس طرح قاضی نے صلح کرادی۔ وَالصَّلْحُ خَيْرٌ
مقدمہ واضح اور صاف ہو جس سے ایک کا حق دوسرے پر ثابت ہوتا ہو یا مقدمہ
میں اشتباہ ہو، دونوں صورتوں میں اگر صلح کی امید ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور جمہور
کا قول یہی ہے کہ صلح بہتر ہے، انکو صلح کا مشورہ دے یا خود صلح کرادے، البتہ
بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ جب مقدمہ مشتبہ ہو تو صلح کرانے، اور اگر فریقین میں سے
کسی کی دلیل بالکل واضح ہو تو صلح کا مشورہ نہ دے بلکہ فیصلہ کرے، مگر جمہور کہتے ہیں کہ آپؐ
نے کعب بن مالک سے صلح کو کہا حالانکہ وہاں پر مقدمہ بالکل واضح تھا، فیصلہ باہم بغض
نفرت پیدا کرتا ہے جہاں تک ہو سکے اس کو ختم کرنا چاہئے۔
اسی طرح حضرت زبیر اور انصاری کا پانی کے بارے میں جھگڑا، آپؐ پہلے صلح
کے طور پر فرمایا پھر فیصلہ کیا۔

حضرت عمرؓ کا قول: ردوا الخصوم حَتَّى يَصْلَحُوا فان فصل القضاء يورث
الضغائن۔ قرآن میں بکریوں کے کھیت چرنے کا قصہ بیان کیا گیا ہے اس میں حضرت
سیمان نے صلح کرادی۔

مذکورہ مسئلہ کا ہماری شریعت میں حکم | اگر سونے میں علامت کفر
ہو تو وہ رکاز ہے۔ اور

رکاز میں خمس ہے اور بقیہ پانے والے کا ہوگا۔ اگر اسلامی علامت موجود ہے تو لفظ
کے احکام جاری ہوں گے،

کتاب اللقطة

مشہور لغت لقطہ بفتح القاف ہے، دوسری لغت بسکون القاف ہے۔
قیاس کا تقاضہ تو سکون کے ساتھ ہے مفعول کے معنی میں اور فتح کے ساتھ
اسم فاعل کے معنی میں۔ لیکن اہل عرب سے مسموع فتح کے ساتھ ہے۔ اسم للمال
الملقط، یا۔ مال یوجد لا یعرف مالکہ ولیس بمباح کمال احرلی۔

زید بن خالد جہنی کی حد | جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم
سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اللقطة

لغمة اٹھانے کا حکم | امام احمدؒ کا مذہب ہے کہ نہ اٹھانا افضل ہے اور امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ و مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اٹھانے

والے کو اپنے اوپر اطمینان ہے کہ اعلان کرے گا تو افضل ہے، اور اگر اسکو اندیشہ ہے کہ میں نہ اٹھاؤں تو ضائع ہو جائے گا۔ تو خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ واجب ہے اور یہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے، اور بدائع وغیرہ میں ہے کہ واجب نہیں ہے اور اپنی ملکیت بنانے کے لئے اٹھانا مثل غضب حرام ہے اور اگر اعلان کی نیت سے اٹھالیا پھر اس کے بعد اسی جگہ رکھ دیا تو لم یضمن فی ظاہر الروایت اور اگر ملک بنانے کی نیت سے اٹھایا تھا تو جب تک مالک کو نہ دیدے ضامن رہیگا۔

اٹھانے کے بعد شاید بنانا | عیاض بن حمار کی حدیث
رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ

من وجد لقطۃ فلیشہد۔ اور شاید بنانے کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ کہے: کسی کو گم شدہ چیز تلاش کرتے ہوئے سنو یا دیکھو تو میرے پاس بھیجو۔ شاید بنانے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر مالک اور ملقط کے مابین اختلاف ہو جائے، مالک کہے کہ تم نے دینے کیلئے نہیں اٹھایا تھا بلکہ اپنے لئے اٹھایا تھا اور ملقط کہتا ہے کہ میں نے اعلان کیلئے اٹھایا تھا، اگر شاید بنا رکھا ہے تو بالاتفاق علماء کے ضائع ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہ ہوگا، اگر شاید نہیں بنا رکھا ہے تو ایسی صورت میں امام صاحب کے یہاں ضامن ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں ملقط کے قول کا اعتبار ہوگا یضمن عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف لا یضمن والقول قولہ۔ اور یہی مذہب امام احمدؒ، شافعیؒ، مالکؒ کا ہے۔ وہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر شاید بنانا ضروری تھا تو زید بن خالد وغیرہ کی روایت میں ذکر ہوتا۔ اس موقع پر تو لقطہ کا حکم پوچھا گیا تھا، آپ نے موقع بیان میں صرف اعلان کرنے کا حکم دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم بطور استیجاب ہے تاکہ خود کو محفوظ رکھے کہ کہیں اپنی نیت خراب ہو جائے، اس لئے اس کا قول معتبر ہوگا اعراف و کاءھا و عفا صھا ثم عرفھا سنتہ بعض روایات میں عرفھا سنتہ فان لم تعترف فاعرف عفا صھا و کاءھا ہے۔

لفظ عام ہے، ضالہ خاص ہے ذی روح کے ساتھ، اور لفظ وصال انسان کے ساتھ۔ بعض لوگوں نے کہا کہ "الضال ہوا الانسان، والضالہ ہوا حیوان الضائع من ذکر وانثی تشمل الانسان الضائع وغیرہ من حیوان ویقال بغیر حیوان ضائع ولفظہ۔ حدیث میں لفظ ضالہ کے مقابل میں آیا ہے اس لئے خاص ہو گیا۔ پہلی روایت میں عفاص و وکار کی معرفت کا حکم اعلان سے پہلے ہے اور دوسری روایت میں اعلان کے بعد ثم اعرف وکامہا و عفاصہا ہے جس کی وجہ سے امام نووی فرماتے ہیں کہ دو مرتبہ علامت کی معرفت کا حکم ہے اٹھلے وقت بھی تاکہ جب کوئی آئے تو اس کے صادق، کاذب ہونیکو جان سکے اور سال بھر اعلان کے بعد اب رکھنا ہے یا صدقہ کرنا یا استعمال کرنا ہے تو پھر علامت کی معرفت کی تجدید کرے تاکہ اچھی طرح یاد رہے اسی لئے بعض لوگوں نے کہا کہ اس پر لکھ دے تو بہتر ہے۔ مگر حافظ بن حجر نے کہا کہ روایت ایک ہی ہے، یہ جمع تو اس وقت مناسب تھا جب روایت دو ہوتی اس لئے کہ جب مخرج متعدد ہوتے ہیں تو قصہ متعدد ہوتا ہے، مگر جب مخرج ایک ہے تو قصہ بھی ایک ہے اس لئے تاویل کرتے ہوئے کہا جائے کہ ثم کالفظ بمعنی واو ہے۔

عفاص۔ وہ جھولا یا کپڑا یا کاغذ جس میں روپیہ ہے۔ عفاص کے ایک معنی وہ چمڑا جو شیشی کے منہ پر ہوتا ہے اور جو اندر ہوتا ہے (ڈاٹ) اسکو صہام کہتے ہیں۔ عفاص جب وکار کے ساتھ بولا جائے تو و عار سے جھولا وغیرہ مراد ہوتا ہے، اور عفاص کو جب و عار کے ساتھ بولا جائے تو مراد وہ کپڑا ہے جو شیشی کے منہ پر باندھا جاتا ہے، اس سے اشارہ ہوا کہ اس کی جنس و تعداد وغیرہ بھی دیکھ لے اور معلوم کر لے۔

عرفہا آسنہ اور ابی بن کعب کی روایت عرفہا عافاً واحداً ہے اور ایک روایت میں تین سال ہے، مگر تین سال والی روایت کے بارے میں شعبہ کہتے ہیں دس سال بعد میرے استاد سلمہ بن کہیل کہنے لگے لا ادری بشلاۃ احوالی او حول واحد اس لئے شک کا اعتبار نہ ہوگا قال ابن الجوزی والذی یظهر لی ان سلمۃ اخطأ فیہا ثم ثبت واستمر علی عام واحد ولا یوخذ الا بما لا یشک فیہ۔

لفظہ کا اعلان ایک سال ہے یہی مذہب امام مالک، شافعی اور احمد کا ہے اور

امام صاحب سے ظاہر روایت یہی ہے۔ اسلئے کہ بیشتر روایات میں ایک سال کے اعلان کا حکم ہے۔ دوسری روایت امام صاحب کی یہ ہے کہ دس درہم سے کم کا لفظ ہے تو جتنے دن مناسب ہوا اعلان کرے اور اگر دس درہم یا اس سے زیادہ کا ہے تو ایک سال اعلان کرے، اور امام نوویؒ نے بھی فرمایا کہ اما الشيء الحقیر فیمجب تعریفہ زمانین ان فاقدہ لا یطلبہ، فی العادۃ اکثر من ذلک الزمان۔ امام محمدؒ موطا میں فرماتے ہیں من التقط لقطۃ تساوی عشرۃ دراهم فصاعدًا عرفها حولًا وان کان قیمتھا اقل من عشرۃ دراهم عرفها علی قدر ما یرى ایامًا اور حنفیہ کی تیسری روایت جو مبسوط میں سرخی نے اختیار کیا ہے اور صاحب ہدایہ جس کو صحیح کہتے ہیں قیل والصحیح ان شیئًا من هذه المقادیر لیس بلازم ویفوض الی رائی الملقط یعرفھا الی ان یغلب علی ظنہ ان صاحبھا لا یطلبھا بعد ذلک۔ یعنی لقطہ کی مقدار کم ہو یا زیادہ مبتلیٰ پہ کی رائے پر ہے۔ یعنی بن مرہ کی روایت من التقط لقطۃ یسیرۃ ثوبًا او شہکۃ فی لفظ درہمًا او حبلاً او شہا ذلک فلیعرفہ ثلثۃ ایام، ومن التقط اکثر من ذلک فلیعرفہ ستۃ ایام۔ اس میں راوی عمر بن عبداللہ ضعیف ہیں، ابن رسلان نے کہا کہ رجال اسنادہ ثقات اس لئے معمولی شئی کیلئے سال بھر تک اعلان کو ضروری قرار دیا جائے تو لوگوں کو حرج ہوگا اور لوگ اٹھانا چھوڑ دیں گے جس سے شئی ضائع ہو جائیگی۔

اعلان کی جگہ | جہاں لقطہ کو پایا ہے اور لوگوں کے مجمع میں، بازار، مسجد کے دروازہ وغیرہ پر۔

کس طرح کے لقطہ کا اعلان ضروری نہیں ہے | جس کے بارے میں عادیہ

بات معلوم ہے کہ مالک اس کو تلاش نہیں کرے گا۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ ان کان شیئًا یعلم ان صاحبھا لا یطلبھا کالنواۃ وقشور الرمان یکون القاءہ اباحتہ حتّٰی جاز لا انتفاع بہ من غیر تعریف اور شرح سیر کبیر میں ہے لو وجد مثل السوط والحبل فهو بمنزلة اللقطۃ اور ابوداؤد میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے رخص لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی العصا

والحبل والسوط وأشباہہ يلتقط الرجل وينتفع به۔ مگر ابو داؤد نے کہا کہ مغیرہ بن سلمہ کے شاگردوں میں محمد بن شعبہ نے مرفوعاً نقل کیا ہے اور نعمان و شبابہ نے نقل کیا تو حضرت جابرؓ کا قول نقل کیا ہے۔ ماقبل کی احادیث کے عموم کا تقاضہ یہی ہے کہ ہر طرح کے لفظ کا اعلان ہو مگر عرف و رواج کی بنیاد پر کہ مالک نے چھوڑ دیا ہے اس کا طالب نہیں ہے، اس کو مستثنیٰ کیا ہے، خود نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے راستہ میں کھجور کا دانہ پایا آپؐ نے فرمایا کہ اگر صدقہ کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں کھا لیتا۔ اس سلسلے میں ابو داؤد میں حضرت علیؓ کی ایک حدیث ہے کہ ایک دینار انھوں نے پایا آپؐ سے سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا ہو رزق اللہ۔ اور مصنف عبد الرزاق میں تین دن اعلان کا حکم دیا، حضرت علیؓ کی حدیث مضطرب ہے، اور اعلان کی حدیث متعدد اور صحیح ہے۔ پھر عند الاحناف ایک قول کے مطابق بتلی یہ یا امام کی رائے پر ہے، اس معمولی مقدار کے لئے آپؐ کی بھری مجلس میں تذکرہ ہی اعلان کے قائم مقام ہو۔

والافشائك، ثم استنق، كانت ودیعة عندی، فاستنقها ولكن ودیعة عندی، والافھی لك۔ اور ابی بن کعب کی روایت میں فاستمتع بها والافھی تسبیل مالک۔

اور ہدایہ میں محض اباحت کا حکم ہے اور لفظ میں مالک کی ملک باقی رہے گی۔ مگر شیخ الاسلام اور صدر الشہید ملتقط کی ملکیت پر فتویٰ دیتے تھے اور حضرت ابوالدرداءؓ نے اپنی بیوی کو اسی کا فتویٰ دیا ہے، امام اوزاعی کا یہی قول ہے اس لئے کھیت سے غلہ کاٹ کے کھلیان میں لایا جائے راستہ میں جو بالیاں گر پڑیں جو لے لے اس کا وہ مالک ہے۔

اس حدیث کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ امیر ہو یا غریب ایک سال اعلان کے بعد اس کو اختیار ہے چاہے بطور ودیعت اپنے پاس رکھے یا اس کے مالک بننے کی نیت کر کے مالکانہ تصرف کرے، اگر مالکانہ تصرف کرنا چاہتا ہے تو ضمان کی نیت کرنی ہوگی کہ اگر مالک آئے گا تو اس کا ضمان دوں گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں بطور ودیعت رکھے گا اور مالکانہ تصرف اور مالک بننے کی نیت کرنا غریب ہونے کی

صورت میں تو صحیح ہے بشرط نیت ضمان، کہ اگر مالک آئیگا تو ضمان ادا کر دوں گا۔ اور اگر وہ مالدار ہے تو اپنے اوپر نہیں خرچ کر سکتا بلکہ صدقہ کرے گا، یہ صدقہ نافلہ کے حکم میں ہے ہر ایک کو دے سکتا ہے جو بھی غریب ہو یا شمی ہو یا اس کے ماں باپ ہوں یا اولاد ہوں فاتفق فقہاء الامصار مالک والثوری والافزاعی وابو حنیفۃ والشافعی واحمد وابو عبید وابو ثور اذا انقضت کان لہ ان یا کلہا ان کان فقیرا او یتصدق بہا ان کان غنیاً فان جاء صاحبہا کان مخیرا بین ان یجیز الصدقۃ فی نزل علی ثوابہا ولیضمنہ (بدایۃ المجتہد) البتہ غنی میں اختلاف ہے قال ابو حنیفۃ لیس لہ الا ان یتصدق بہا اس لئے کہ کسی مسلمان کا مال بغیر اسکے اذن کے حلال نہیں ہے لا یحل مال امرئ مسلم الا عن طیب نفس منہ اور لفظ اعلان کے بعد بھی مالک کی ملکیت سے نہیں نکلتا ہے اسی لئے بعد میں اسکو ضمان وصول کرنے کا حق ہوتا ہے، اسی طرح ایک روایت میں ہے جو عیاض بن ہمار کی ہے۔ اخرجه ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والافہو مال اللہ یؤتیہ من یشاء اور خدا کی طرف جس مال کی نسبت کی جاتی ہے تو اسکے حقدار صدقات کے مستحقین ہوتے ہیں۔

غریب ہو تو خود اپنے اوپر صرف کرنا مثل صدقہ کرنے کے ہے، اور مالک کے معلوم نہ ہونے کی صورت میں اگر اصل شی کو مالک کی طرف نہ لوٹایا جاسکے تو اس کا بدل لوٹایا جائے یہاں پر بدل ثواب ہے۔ حضرت ابن مسعود نے ایک شخص سے ایک غلام سات سو روپیہ میں خریدا پھر اس کا پتہ نہ چل سکا تو ایک سال اعلان کیا، پھر بھی پتہ نہ چلا تو مسکینوں کو جمع کر کے ثمن کو ان کے حوالہ کرتے ہوئے کہا: اللہم عن صاحبہا فان ابی ذلک فمینی وعلی الثمن۔ اور اس کے بعد فرمایا ھکذا یفعل بالضوال جس کی بنا پر علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ کسی کے ذمہ لوگوں کے دیون ہوں اور دائنین کا علم نہ ہو تو اسکی طرف سے اتنا صدقہ کرے، یعلی بن مرہ کی روایت میں بھی والا فلیتصدق بہا ہے۔ اسی طرح حضرت علیؑ نے لفظ میں صدقہ کر نیک حکم دیا والا فتصدق بہا غیر ان صاحبہا بالخیار ان شاء ضمنہ وان شاء ترکہا اسی طرح حضرت عمرؓ سے منقول ہے تصدق بہا فان جاء صاحبہا فاختار المال غرمت لہ وکان الاجر لک وان اختار الاجر کان الاجر لہ والک ما نویت۔ اسی طرح ابن عباس سے منقول ہے اور

عبداللہ بن عمرو بن العاص سے، اور ابن مسعود کا قول تو پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ نے لفظ والی احادیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے درمیانی راہ اختیار کی کہ ایک سال اعلان کے بعد مالک بننا چاہے تو مالک بن سکتا ہے ضمان کی ادائیگی کی شرط پر حضرت ابی کو آپ نے استمتاع کا حکم دیا حالانکہ وہ مالدار صحابہ میں سے تھے، اور حضرت علیؓ کو آپ نے اجازت دی جنکو صدقہ لینا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ اخاف جواب دے سکتے ہیں کہ حضرت ابی کو آپ نے اجازت دی بحیثیت امیر کے دی اور ہمارے یہاں بھی اگر قاضی اجازت دے تو جائز ہے، ملقط کے النقط کی بنا پر از خود جائز نہیں ہے۔ یا حضرت ابیؓ پہلے غریب تھے اسی لئے ابو طلحہ نے اپنا باغ صدقہ کیا تو آپ نے فرمایا اجعلہا فی فقراء اقاربک تو انھوں نے حضرت ابیؓ کو بھی دیا تھا، بعد میں حضرت ابیؓ مالدار ہو گئے مگر دلیل کے اعتبار سے بظاہر ائمہ ثلاثہ کا قول قوی ہے، البتہ اخاف کا قول اس میں احتیاط ہے نیز اگر استمتاع کی اجازت عام ہو تو لوگ اعلان میں سستی کریں گے۔

زید بن خالد جہنی کی بیشتر روایات میں فاستنقہا ہے، مگر سلیمان عن ربیعہ عن زید کی روایت میں فان لم یجئ صاحبها کانت ودیعتہ عندک ہے، اور یحییٰ بن سعید عن یزید کی روایت میں فاستنقہا ولتکن، ودیعتہ عندک دونوں موجود ہے ابن دقیق العید نے ولتکن میں واؤ کو او کے معنی میں لیا ہے کہ چاہے ضمان کی شرط پر خرچ کرے اور چاہے تو ودیعت رکھے، امام نوویؒ نے بھی یہی فرمایا کہ معناه تكون امانة عندک بعد السنة ما لم تملكها فان تلفت بغیر تفریط فلا ضمان علیک اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ خرچ کرنے کے بعد ضمان ساقط نہیں ہوگا تو وہ تمہارے ذمہ مثل ودیعت کے ہے کہ اس میں تصرف کرنے سے ضمان واجب ہوگا: والمراد بكونها ودیعتہ انہ يجب ردھا فتجوز بذکر الودیعتہ عن وجوب رد بدلھا بعد الاستنفاق لانھا ودیعتہ حقیقۃ تجب ان تبقى عنھا لان الماذون فی استنفاقہ لا تبقى عنہ۔

فان جاء طالبها يوماً من الدهر فادھا الیہ اور حماد بن سلمہ عن یحییٰ بن سعید وربیعہ الرای عن یزید کی روایت میں ہے فان جاء صاحبها فعرف عفا صھا وعدھا ووكاء فاعطھا اتياء والا فھي لك کا اضافہ ہے۔ اور ابو داؤد نے بھی اضافہ والی روایت

نقل کیا ہے، نیز حماد عن سلمہ بن کہیل کی روایت ابی بن کعب والی اس میں بھی اضافہ ہے فان جاء صاحبها فعرف عدد ما ووكاءها فادفعها اليه اور سلم نے بھی سفیان اور زید بن ابی انیسہ اور حماد بن سلمہ کی روایت میں کہا کہ فان جاء احدكم بخبرك بعد دها وعاءها ووكاءها فاعطها ايها، اسی طرح ابو داؤد نے کہا کہ: قال حماد ايضا عن عبید اللہ بن عمر عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله۔ پھر ابو داؤد نے زید بن خالد اور ابی بن کعب اور عمرو بن شعيب کی روایت میں حماد کے اس اضافہ کو غیر محفوظ کہا قال ابو داؤد هذه الزيادة التي زادها حماد في حديث سلمة بن كهيل ويحيى بن سعيد وعبيد الله ربيعة ليست محفوظة: مگر ابی بن کعب کی حدیث میں تنہا حماد نقل کرنے والے نہیں ہیں بلکہ ان کے ساتھ سفیان اور زید بن ابی انیسہ بھی ہیں اسلئے ابو داؤد کا کلام صحیح نہیں ہے، حافظ ابن حجر نے کہا کہ: قد صحت هذه الزيادة

اگر کوئی آکے اس کے اوصاف بیان کرے تو دینا واجب ہے، یا ضابطہ کے مطابق شہادت ضروری ہے، تو امام مالک و احمد کے یہاں دینا واجب ہے اسی حدیث سے کہ اس میں امر ہے اور امام شافعی و ابو حنیفہ کے یہاں اگر ملقط کو اسکی صداقت کا ظن غالب ہے تو دے سکتا ہے، امر اباحت کیلئے ہے وجوب کیلئے نہیں ہے، وجوب تو ضابطہ کے مطابق شہاد پر ہوگا البينة على المدعى واليمين على من انكر، فقال يا رسول الله فضالة الغنم قال خذها فانما هو لك ولا خيك اوللذئب، وفي رواية قال لك اوللذئب، ذئب كلفظ ذكر کر کے ترغیب ہے اٹھانے پر کہ کمزور ہے ہلاکت کا اندیشہ ہے اس لئے کوئی نہ کوئی لے جائیگا اور نہیں تو بھیڑ یا کھا جائے گا۔

للذئب: میں لام تملیک کا نہیں ہے اسبطر ح لک اور لایکت میں بھی نہیں ہوگا اسی طرح خذ کا لفظ تملیک پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

فضالة غنم کا بھی ائمہ ثلاثہ ابو حنیفہ اور شافعی و احمد کے یہاں اعلان ہوگا اگرچہ حدیث میں اعلان کا ذکر نہیں ہے مگر آپ اسکو لقطہ میں ذکر کر چکے تھے اسلئے یہاں پر ذکر کی حاجت نہیں رہی۔ جانور کو کھلانا پلانا پڑتا ہے اس لئے عند الاحناف قاضی کے پاس لے جائے اور قاضی دو چار روز کھلانے کی اجازت دے اس دوران مالک آجائے تو اس سے خرچ وصول کر کے واپس کر دے، اگر مالک نہیں آتا ہے تو اس کو فروخت کر نیکا

حکم دے اور ثمن کو محفوظ رکھے، اگر نفس ضالہ یا اس کے ثمن کا صدقہ کرتا ہے تو بشرطینہ الفہما دیگر لفظوں کی طرح صدقہ کرنا صحیح ہوگا۔

قال یا رسول اللہ فضالتہ الابل :- آپ کا چہرہ الزور غصہ سے سرخ ہو گیا پھر فرمایا :
 مالک ولہا خداء ہا وسقاء ما حنہ یلقی ربہا۔ خدا آ رہا ہے مراد اس کا پیر اور
 سقار سے اس کا پیٹ مراد ہے، یعنی جنگل میں چلنے پھرنے کی قدرت رکھتا ہے، گھاٹ
 پر آ کر خود پانی پی سکتا ہے جو کئی کئی دن کیلئے کفایت کرتا ہے اسلئے کھلنے پینے کی
 تکلیف سے اس کے مرنے کا اندیشہ نہیں ہے، اور بھڑیا وغیرہ اس پر حملہ کر کے ہلاک
 کرے تو اس کا بھی اندیشہ نہیں، الغرض ضیاع کا اندیشہ نہیں ہے۔ اس لئے اس کو
 پکڑنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہی مذہب ائمہ ثلاثہ کا ہے مگر امام ابو حنیفہ نے کہا
 کہ اس دور میں صلاح غالب تھا اس لئے چرالینے کا اندیشہ نہ تھا۔ مالک تلاش کرتے
 کرتے اس کو پالیتا مگر اب زمانہ ایسا نہیں رہا، اب تو لوگ ہاتھی بھی ہضم کر لیتے ہیں
 وفي المبسوط کان اذ ذاک لغلبة الصلاح والامانة واما فی زماننا
 فلا یامن من وصول ید خائنتہ الیہا ففی اخذہا احیاء ہا وحفظہا فہو
 اولی وبتغیر الزمان یتغیر الحکم۔

موظا امام محمد میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور تک کوئی ہاتھ نہیں لگاتا تھا۔ حضرت عثمانؓ
 نے اپنے زمانہ میں اعلان کرنیکے بعد فروخت کا حکم دیا اور کہا کہ مالک آئے تو اس کو اس
 کا ثمن دیا جائے۔

باب لقطۃ الحاک

عبدالرحمن بن عثمان تیمی کی حدیث | نہی عن لقطۃ الحاک۔
 اس حدیث میں بلا استشار منع فرمایا ہے

مگر دوسری حدیث ابو ہریرہ کی اس میں ہے لا تحل لقطتها الا لمنشد۔
 منشد معروف ناشد طالب، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف و اعلان کی غرض سے اٹھانا
 جائز ہے اور یہی حکم دیگر مقامات کے بھی لقطہ کا ہے کہ ملکیت کے لئے اٹھانا جائز نہیں
 ہے اس طرح حل و حرم کے لقطہ میں کوئی فرق نہ ہوا۔ مگر بعض علماء نے حل و حرم کے

لقطہ میں فرق کیا ہے۔ کہ حل کا لفظ اس نیت کے اعلان کے بعد پتہ نہیں چلے گا تو اپنی ملکیت بنالوں گا، جائز اور حرم کا لفظ اس نیت سے بھی جائز نہیں ہے، صرف اعلان ہی اعلان کرنا ہوگا۔ وروی عن احمد فی روایتہ اخرى انہ لا یجوز النقط لقطۃ الحرم للملک انما یجوز حفظها لصاحبها فان التقطها عرفها ابدا حتی یتيها صاحبها وهو قول عبد الرحمن بن مہدی و ابو عبيد و عن الشافعی کالمذہبین۔ اکثر موالک و شوافع اور احناف و حنابلہ کے یہاں اس طرح کا کوئی فرق نہیں ہے اسلئے کہ امانت ہے اور حل و حرم سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے و التخصیص اذا وافق الغالب لم یکن للمفوض (فتح الباری) رہا آپ کا تخصیص فرمانا اس کی ایک حکمت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حاجی بقدر ضرورت سامان لے کر آتا ہے اسلئے فوراً اس کی تلاش شروع کرے گا، اس لئے جہاں گرا ہے وہیں رہنے دے جیسا کہ ابو داؤد میں ابن وہب کے نقل کیا ہے یترکھا حتی یجدھا صاحبھا اور الالمنشد کی اسلئے بھی تخصیص ہے کہ حج میں دنیا بھر کے لوگ آتے ہیں اب اس کا مالک کہاں مل سکتا ہے یہ سوچ کر اعلان میں کوتاہی کرے۔ امام طحاوی نے نہی عن لقطۃ الحاج کا مطلب ابن وہب کے مطابق بیان کیا ہے کہ ان الحج یجمع اهل البلد ان المتفرقة فلخذ اللقطۃ عسولاً یلقی صاحبہ وهو الغالب فیبقی فی ضمانہ حتی یلقی رباً بخلاف اللقطۃ التي یرجولقاء صاحبها فیدفعها صاحبها ویخلص من تبعثها اور الالمنشد کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ جب کوئی کہے کہ کس نے ایسی ایسی چیز دیکھی ہے اسکو جب سننے والا وہاں پر ہو تو اٹھائے الذی یری لقطتها لا یأخذ الا ان یرسم رجلاً یقول من وجد کذا وکذا ما یوافق ما رأاه فیرفعها ثم یقول اھو هذا اور منشد بمعنی طالب مراد لیا ہے، منشد بمعنی طالب یہ ترجمہ ابو عبید نے نقل کیا ہے قید المراد بالمنشد الطالب رواہ ابو عبید (فتح الباری)

حکم النقط اللقطۃ

حدیث زید بن خالد : من ألقى ضالۃ فهو ضال ما لم یعرفها

ابوداؤد کی روایت جریر سے اس میں بلا استثناء لایادی ضالۃ الاضال ہے اسکو اس حدیث سے مقید کیا جائے۔ اور بعض روایات میں ضالۃ المسلم عرق النار ہے، اس کا بھی یہی مفہوم ہے۔ ضالہ سے مراد حیوان ضائع، ضال سے مراد گمراہ المفارق للصواب۔

امام طحاوی نے کہا کہ ذی روح وغیر ذی روح سب پر ضالہ کا اطلاق جائز ہے۔ حضرت عائشہؓ کا ہار گم ہوا تو آپؐ نے فرمایا ان امکم ضلت قلا دتھا فابتغوها فقل ان الفقد لمالہ، روح ولما لیس لہ، روح قد یطلق علیہ انہ ضال۔ بالاتفاق علماء کے اگر اپنی ملکیت بنانے کی نیت سے لفظ کو اٹھائے تو یہ غضب کے حکم میں ہے، جائز نہیں ہے۔

تحریم حلب الماشیۃ بغیر اذن مالکھا

المشربۃ، میم اور راء کے فتح کے ساتھ، میم کے فتح اور راء کے ضمہ کے ساتھ۔ غزقہ، کوٹھری۔ فینقل۔ فینثقل۔ انتقل۔ النثل، النثر مرقۃ واحدة بسیعۃ اس روایت میں بلا اجازت مالک کی بکری کا دودھ نکالنے سے منع فرمایا ہے۔ اور تھن میں دودھ کو، مکان میں محفوظ غلہ سے تشبیہ دیا ہے۔

اور آیت قرآنی لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل میں بلا اجازت مالک استعمال اکل بالباطل ہے۔ مگر اسکے خلاف سمرہ کی روایت اخرجہ ابوداؤد کہ وہاں پر کوئی نہ ہو تو تین بار آواز دو، اگر جواب دے تو اجازت لو ورنہ پی لو مگر نکال کر کے نہ لے جاؤ۔ اور ابن عمر کی حدیث اخرجہ الترمذی وقال غریب کہ اگر باغ جاؤ تو کھا لو مگر چھپا کر نہ لاؤ۔ رافع کی روایت اخرجہ الترمذی و ابوداؤد میں ایک لڑکا باغ میں ڈھیلے مار کر پھیل گراتا تھا آپؐ نے سر پر ہاتھ پھیرا اور دعای اللہم اشبع بطنہ اور فرمایا جو پھیل گرا ہے اسکو کھا لو، مار کر مت گراؤ۔

پھر نبی کریم علیہ السلام اور حضرت ابو بکرؓ نے ہجرت کے موقع پر بکری کا دودھ دیا۔ ان سب کا جواب یہ ہے کہ اذن کی دو قسم ہے۔ (۱) اذن صریح۔ (۲) اذن عرفی

وہاں پر اس طرح کی چیزوں کو کھانے اور پینے کا رواج تھا یا مالک کی طرف سے اجازت ہے
اذن جیسا بھی ہو کافی ہے۔

بَابُ الضِّيَافَةِ

ضيافت جمہور علماء کے یہاں سنت ہے اور امام احمدؒ کے یہاں واجب ہے، ایک روایت کے
مطابق دیہات میں واجب اور شہر میں سنت ہے۔
جمہور علماء نے مکارم اخلاق پر محمول کیا ہے، بعض لوگوں نے اس کو اضطراری حالت
پر محمول کیا ہے۔

جائزۃ یوم وليلة - جائزہ کا ایک معنی پہلے دن تکلف کے ساتھ کھانا، بعض لوگوں نے
کہا رخصت کرتے ہوئے ایک دن کا زاد سفر دینا۔

مہان کو تین دن سے زیادہ مقیم رہنا جبکہ میزبان کو ناگوار ہو جائز نہیں ہے۔

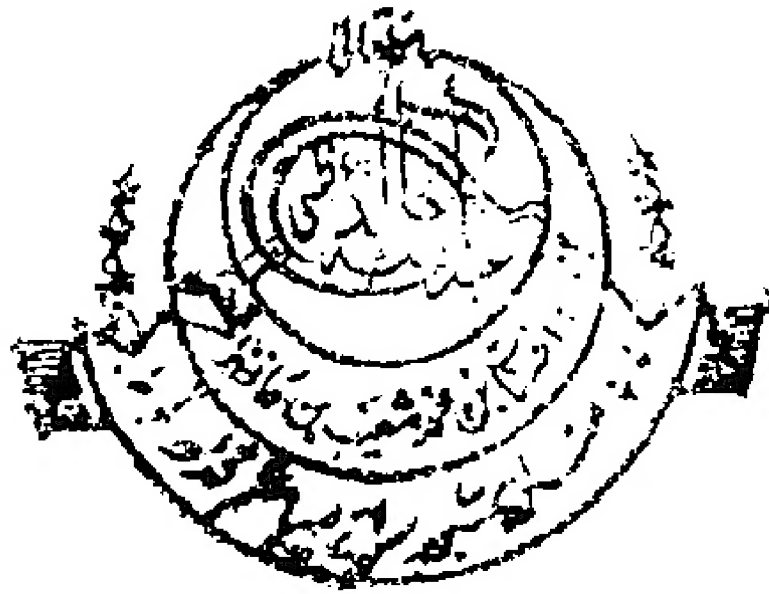
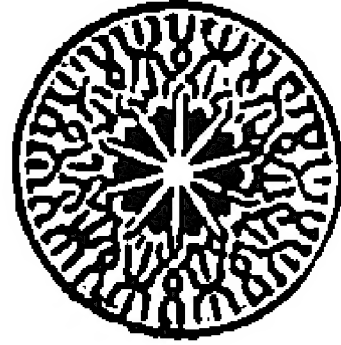
عقبہ بن عامرؓ کی حدیث فخذوا منہم حق الضیف سے وجوب معلوم ہوتا ہے کہ اپنا حق
بلا اسکی اجازت کے لینے کا حکم ہے۔ یہ دلیل ہے امام احمدؒ کی مگر جمہور نے اس کے مختلف
جواب دیئے ہیں۔ حق ضیف سے مراد ان تاخذوا من اعدائکم بالسنتکم کہ اس کی
یہ برائی بیان کرنا جائز ہے (۲) ابتداء اسلام میں مواساة واجب تھی اب منسوخ ہے (۳) مضطرب
کیلئے یہ حکم ہے (۴) آپ کے عمال و مصدقین کیلئے یہ حکم ہے کہ وہ لوگ انھیں کا کام کرتے
ہیں لہذا نفقہ بھی ان کے ذمہ ہے اس لئے لینے کا آپ نے حکم دیا ہے۔ اور قرینہ انک تبعث
ہے۔ یہ اس وقت ہے جب بیت المال کا نظم نہ ہو۔ بیت المال کا نظم ہو تو پھر حکومت کو اس کا
نظم کرنا ہے بخران کے لوگوں پر آپ نے جزیہ کے ساتھ آنے والوں کی ضیافت کی شرط لگائی
تھی اس لئے ممکن ہے کہ وہ لوگ مراد ہوں۔

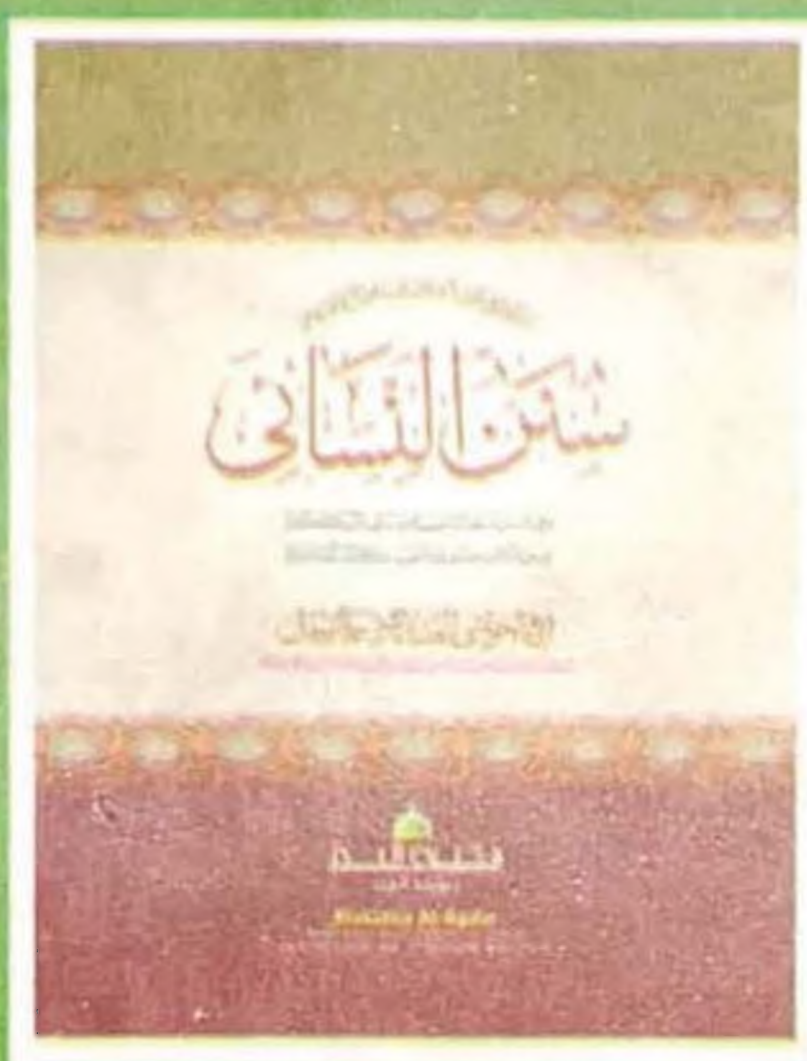
بَابُ اسْتِحْبَابِ الْمَوَاسَاةِ بِفِضُولِ الْمَاءِ

حدیث ابو سعیدؓ | فَجَعَلَ يَصْرِفُ بَصَرَهُ يَمِينًا وَشِمَالًا -
اپنی حالت کو دکھانے لگا تاکہ اس کی حالت کو دیکھ کر لوگ

امداد کریں۔ نوویؒ کہتے ہیں انہی یکتفی فی حاجۃ المحتاج بتعرضہ للعطاء و تعریضہ من غیر سؤال، آپ نے چندہ کی اپیل کی۔ آدمی کے پاس ضرورت سے زائد چیز ہو اور کوئی حاجت مند اور قابل رحم حالت میں ہو تو اس کی مدد کرنا ضروری ہے۔

حدیث سلمہ بن اکوع | راستہ میں زاد راہ کم ہونے کی وجہ سے آپ نے سب کے زاد راہ کو یکجا کرنے کا حکم دیا۔ تاکہ سب آپس میں برابر تقسیم کریں یہ بھی مواساۃ کی ایک قسم ہے کہ ہر ایک اپنے حصہ کو دوسرے کے لئے مباح کر دے آپ سے بیکثیر طعام و بیکثیر مار کا معجزہ متعدد مرتبہ ثابت ہے۔ جو الگ الگ اخباراً حادث ہیں مگر مجموعہ کے اعتبار سے اور قدر مشترک کے اعتبار سے متواتر ہیں۔





Maktaba Al-Badar

Near Rasheed Masjid, Darul uloom, Deoband

Ph: 01336-225588 Mob. : 09897860399, 09897700799